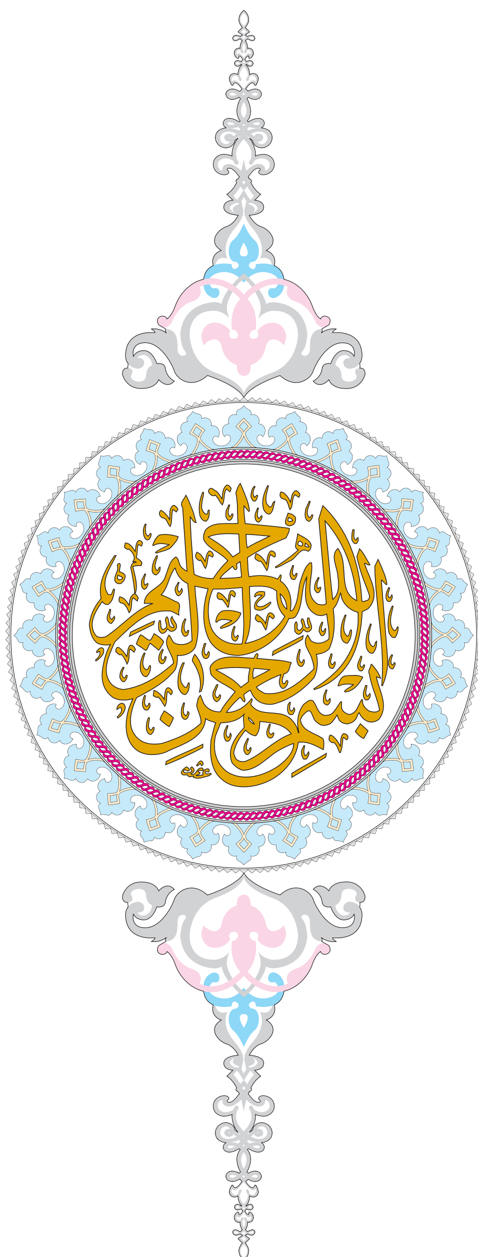
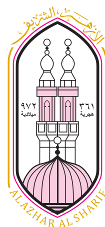




١٥


بسم الله الرحمن الرحيم





مجلة الأزهر

مجلة شهرية جامعة

تصدر عن مشيخة الأزهر في أول كل شهر عربي

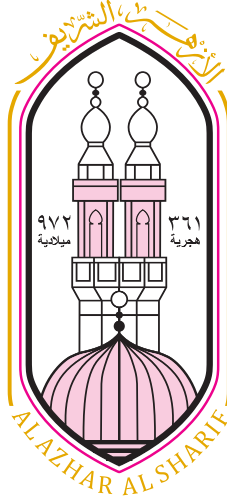
١٥

المجلد الخامس عشر

السنة ١٣٦٣هـ

سقيفة الصفا العلمية

الأزهر الشريف



مشيخة الأزهر الشريف
تليفون : 25907497 / 25899823
فاكس : 25903974 / المحمول : 01114242123
www. azhar. eg

١٤٤٥هـ-٢٠٢٣م

سقيفة الصفا العلمية
SAQIFAT AL-SAFA TRUST
لبوان ـ ماليزيا
www.saqifat-alsafa.org
E-mail : info@saqifat-alsafa.org

مجلة الأزهر

مجلة دينية علمية خلقية تاريخية حكمية

تصدرها مشيخة الأزهر

في كل شهر عربي

الجزء الأول	المحرم سنة ١٣٦٣	المجلد الخامس عشر

مدير إدارة المجلة ورئيس تحريرها

محمد فريد وجدي



الإدارة	الاشتراكات عن سنة	
ميدان الأزهر	داخل القطر	٢٠٠ مليم
تليفون : ٨٤٣٣٢	لطلبة الجامعة الأزهرية خاصة ...	١٠٠
الرسائل تكون باسم مدير المجلة	خارج القطر	٣٠٠

ثمن الجزء الواحد ٢٠ مليما داخل القطر و ٣٠ خارجه

(مطبعة الأزهر — ١٩٤٤)

فهرس

الجزء الاول — المجلد الخامس عشر

مجلة الأزهر

مجلة دينية علمية خلقية تاريخية حكمية

تصدرها مشيخة الأزهر



في كل شهر عربي

الجزء الأول	المحرم سنة ١٣٦٣	المجلد الخامس عشر

مدير إدارة المجلة ورئيس تحريرها

محمد فريد وجدي

الإدارة

ميدان الأزهر

تليفون : ٨٤٣٣٢

الرسائل تكون باسم مدير المجلة

الاشتراكات عن سنة

	ملّيم
داخل القطر	٢٠٠
لطلبة الجامعة الأزهرية خاصة ...	١٠٠
خارج القطر	٣٠٠

ثمن الجزء الواحد ٢٠ مليما داخل القطر و ٣٠ خارجه

(مطبعة الأزهر — ١٩٤٤)

فاتحة السنة الخامسة عشرة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى يهدى الصالحين الى المراشد ، ويمدهم بالتوفيق الى أشرف المقاصد ، وأصلى وأسلم على المثل الأعلى لجميع المحامد ، محمد خاتم المرسلين الأماجد ، وعلى آله وصحبه وتابعيه ما عبد الله عابد ، وجاهد فى الحق مجاهد .

أما بعد فاننا بهذا العدد نفتتح السنة الخامسة عشرة لمجلة الأزهر ، ولسنا نتمدح بما بذلناه فى سبيل ترقيتها من جهود ، فان ذلك يرجع الى توفيق الله وإمداده ، والى الذين تفضلوا بمعاونتنا عليه من العلماء ، ونخبة الكتاب ؛ على أننا جميعا إنما ننفق أفضل ما ذخرناه من القوى الأدبية لإقامة هذا الصرح العلمى الفخم ، ليكون جديرا بأكبر وأقدم جامعة عالمية طبقت شهرتها الخافقين ، واثقين بأن كل جهد يبذل فى هذه السبيل إنما هو لخدمة الاسلام والمسلمين ، وللثقافة العامة أيضا.

إن لمجلة الأزهر مقصدين عظيمين ، أولهما خدمة الاسلام على النحو الذى يتفق وثقافة العصر الحاضر ، وتقبله عقلية أهله ؛ وهذا مقصد خاص ، فائدته قاصرة على أهل هذا الدين المنتشرين فى مشارق الأرض ومغاربها ، وينظرون الى الأزهر نظرهم الى كعبة العلم ، وينبوع الهداية ، متلهفين أن يمدهم بما يبل أوامهم ، ويسد حاجتهم الدينية. وقد وفقت مجلة الأزهر لتوفية هذه الخدمة حقها ؛ فقد لا يمر يوم إلا ويصلنا من أقطار الأرض حيث يقيم المسلمون ، كتب حافلة بالثناء على هذه المجلة ، وبانها قد سدت لديهم فراغا كانوا يعجزون عن سده بوسائلهم الذاتية . لذلك دأب أهل هذه الأقطار إما على قراءة هذه المجلة إن كانوا يفهمون العربية ، أو على نقل عيون مقالاتها الى لغاتهم . فالهند والصين واندونسيا، وغيرها من بعيد الاصقاع، تدور فى تيار الروح العلمية التى تمدهم بها المجلة الأزهرية ، وتزيدها قوة بما تبذله من تعميمها بما لا تستطيعه المجلة وحدها ، لأنها لا يتأتى لها أن توجد إدارة للترجمة تحذق كل هذه اللغات الصعبة .

أما ثانى المقصدين فهو خدمة القضية الدينية على وجه عام ، ضد الفلسفة المادية التى استبدت بالعقلية الغربية ثلاثة قرون متوالية ، فأفسدت المذاهب الفلسفية ، واستندت الى الناحية المادية من العلم ، فجعلت لنفسها سلطانا على الأذهان ، لم يكن لتعاليمها الإلحادية فى عهد من عهود البشرية ، وأسقطت من سلطان العقل فى الأشادة بالحس ، فأضاعت على الناس

مزية الاستهداء بنور الوجدان ، توهما أن الحس وحده هو الموصل الى الحقائق ، ولولا أن تداركها الفيلسوف برجسون Bergson بما كشفه من خصائص الوجدان ، لضاقت حدود الفلسفة الحسية حتى فنيت فى العلم ، وفقدت وصفها كفلسفة .

نعم إن الدليل المحسوس هو الدليل الذى لا يمكن التمارى فيه ، ولكن فى الوجود حقائق أولية لا سلطان للحس عليها ولا يدركها إلا الوجدان ، والنظر العقلى المحض ، وهى تهم الانسان ، وتؤلف عناصر كماله المعنوى ، وعليها يقوم سموه الأدبى ، ولا غنى له عنها بوجه من الوجوه ، مما تعنى هذه المجلة ببيانه فيما تنشره من المباحث .

وإنما اضطرت مجلة الأزهر لأن تقف هذا الموقف للدفاع عن الأصول الدينية التى تقررها ، لأنه لا معنى لأن تقيم ما هى بسبيله من صرح الايمان ، بينما تندس فى العقول مزاعم إلحادية تهدم ما تقيمه منه ، إن لم يكن علنا ففى ثنايا النفوس ، وأحناء القلوب ؛ فلم تَنِ فى نشر البحوث الضافية فى محاسبة المذهب المادى على ما يبث من أصوله ومبادئه ، مستندة فى ذلك على الاكتشافات الحديثة للعلم ، مبينة بالأدلة القاطعة أن تلك الأصول قد حطمتها تلك المكتشفات تحطيما ، وذرتها فى الهواء . وكثيرا ما تستأنس فى هذا المجال باقطاب الفلسفة العالية فى الغرب ، فكان لجهادها فى هذه السبيل أثر ظاهر فى إنارة القلوب ، وتعديل الأنظار ، وإعادة سلطان الدين على العقول . فأصبحت مجلة الأزهر من هذه الناحية علما يُستهدى بنوره الكافة فى هذا الموضوع العظيم الشأن .

وقد انتقد على هذه المجلة أنها تعنى بالنقل من الفلسفة الغربية أكثر من عنايتها بالنقل عن الفلسفة العربية . ونحن نرد على هذا النقد من وجهين : أولهما أن الفلسفة العربية هى الفلسفة اليونانية القديمة نفسها حذقها رجال من أوائلنا ولم تجد رواجا عند المسلمين لتهافتها على القول بقدم العالم ،وبان للكواكب أرواحا ، وغير ذلك مما يخالف شرط الحكمة الاسلامية ، وهو الدليل القاطع : « قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين » .

وثانيهما أننا باكثارنا النقل عن الفلسفة الغربية للقرن العشرين ، إنما نرمى إلى دحض ما أوى الى الشرق من فلسفة القرن التاسع عشر الالحادية بواسطة الذين نهلوا من حياضها من قومنا ، ونهضوا لترويجها هنا ، بعد أن لفظها أهلها هنالك ، وفى هذا من مراعاة الحاجة الطارئة ما فيه .

ولسنا نستطيع ونحن نذكر مجلة الأزهر إلا أن ننوه بالتشجيع البالغ الذى يسديه حضرة صاحب الجلالة الملك فاروق الأول للازهر ولمجلته ، فانه حفظه الله قد نفحهما من جليل حمايته وعطفه ، بما يعجز ألسنة الشاكرين . لا زال ملكه قوى الدعائم ، وسلطانه رفيع الذرى ، شامخ الأركان ؟

محمد فريد وجدى

السيرة المحمدية
تحت ضوء العلم والفلسفة

تحقق الوحدة العربية باستسلام القبائل للدولة الاسلامية

بعـد أن أتم النبي صلى الله عليه وسلم فتح مكة وتدويخه قريشا الوثنية ، وبعد أن أطفأ أكبر ثورة قبيلية فى شخص بنى هوازن وما استنصرت به من القبائل المشايعة لها ، عقب ذلك الفتح ، أدركت القبائل العربية المبعثرة هنا وهناك من جزيرة العرب أنه لاعصم لها من المفاجآت إلا بالاعتصام بالدولة الجديدة التى تأسست فى بلادها . وقد كان الدرس الذى تلقته قريش وهوازن من تلك الدولة ، كافيا فى تلقينها هذه الطريقة المثلى لحفظ وجودها بعيدا عن العطب . فكثرت وفود القبائل على النبي صلى الله عليه وسلم ودخولها فى طاعته ، وخضوعها لما يفرضه عليها من الإتاوات لتـدارك حاجات الدولة الأدبية والمادية ، وقـد بلغ عددها أربعين وفدا . ونحن نورد أشهرها هنا استيفاء لأركان هذه السيرة :

١ — وفـد نصارى نجران :

نجران بلدة كبيرة على سبع مراحل من مكة الى جهة اليمن تشتمل على ثلاث وسبعين قرية ، وصل وفدها الى مسجد المدينة بعد العصر وكان عددهم ستين رجلا ، فقاموا يصلون صلاتهم ، فمنعهم الناس ، فقال صلى الله عليه وسلم : دعوهم يصلوا ، فاستقبلوا المشرق وصلوا ، وكان عليهم أردية من الحرير ، وفى أصابعهم خواتم من الذهب .

ثم عرضوا هدية أتوا بها للنبي صلى الله عليه وسلم وإذا فيها أبسطة ذات تماثيل ، ومسوح (هى أكسية من شعر) . فقال رسول الله : أما هـذه البسط فلا حاجة لى فيها ، وأما هذه المسوح فان تعطونيها آخذها . فقالوا نعطيكها .

ثم عرض عليهم النبي صلى الله عليه وسلم الاسلام ، وتلا عليهم القرآن ، فامتنعوا ، وطلبوا دفع الجزية ، فقبل منهم النبي ذلك ، وكان مقدارها ألف حلة فى صفر وألفا فى رجب ، ومع كل حلة أوقية من الفضة ، وكتب لهم كتابا . فاقترحوا أن يرسل معهم وكيلا عنه ، فأمر أبا عبيدة بن الجراح أن يصحبهم قائلا لهم : هذا أمين هذه الأمة . فصار يطلق عليه هذا الوصف بين الصحابة .

٢ — وفد ضمام بن ثعلبة :

ووفد عليه ضمام بن ثعلبة فأناخ بعيره فى المسجد ورسول الله جالس بين أصحابه . فنظر الى الناس وقال : أيكم ابن عبد المطلب ؟ فدلوه على النبي صلى الله عليه وسلم ، فدنا منه وقال له : إنى سائلك فشدد عليك فلا تجد على (أى فلا تغضب منى) . فقال له رسول الله : سل ما بدا لك.

فقال ضمام : يا محمد جاءنا رسولك فذكر أنك تزعم أن الله أرسلك . قال النبى : صدق — فقال ضمام : أنشدك برب من قبلك ورب من بعدك ، آلله أمرك أن تامرنا أن نعبد الله وحده لا نشرك به شيئا ، وأن نخلع هذه الأنداد التى كان آباؤنا يعبدونها ؟ قال النبى : اللهم نعم — قال ضمام : أنشدك بالله آلله أمرك أن تأخذ من أموال أغنيائنا فترده على فقرائنا ؟ قال النبى : اللهم نعم — قال ضمام : وأنشدك بالله آلله أمرك أن نصوم هـذا الشهر من اثنى عشر شهرا ؟ قال النبي : اللهم نعم — قال ضمام : وأنشدك بالله آلله أمرك أن نحـج هذا البيت من استطاع اليه سبيلا ؟ قال النبي : اللهم نعم — قال ضمام : آمنت وصدقت ، ورجع الى قومه فدعاهم الى الاسلام فأطاعوه وأسلموا .

٣ — وفد بنى عبـد القيس :

كانت منازل هذه القبيلة بالبحرين ، وفد منها نفر منهم الجارود وكان على دين عيسى عليه السلام ، فلما أقبلوا سألهم النبى صلى الله عليه وسلم قائلا : من القوم ؟ فقالوا من ربيعة . فقال : مرحبا بالوفد غـير خزايا ولا ندامى . فقالوا : مرنا يارسول الله بأمر نأخذ به ونأمر به من وراءنا وندخل به الجنة .

فقال النبى : آمركم بالايمان بالله ، أتدرون ما الايمان بالله ؟ شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة ، وصوم رمضان ، وأن تعطوا الخمس من المغنم .

فسألوه عن النبيذ ، فقالوا يارسول الله ، إن أرضنا وخمة لا يصلحنا إلا النبيذ .

قال النبي : فلا تشربوا فى النقير (وهو أصل النخلة ينقر ليتخمر فيه الشراب)

فقال أحدهم واسمه الأشج : يا رسول الله إن أرضنا وخمة وإنا إذا لم نشرب هذه الأشربة عظمت بطوننا فرخص لنا فى مثل هذه ، وأشار الى يده . فأومأ عليه الصلاة والسلام بكفيه وقال : يا أشج إن رخصت لك فى مثل هذه (أى يدك) شربته فى مثل هذه (أى ملء اليدين مجتمعتين) حتى إذا ثمل أحدكم من شرابه قام الى ابن عمه فضرب ساقه بالسيف .

٤ — وفد بنى حنيفـة :

هم بنو حنيفة بن لجيم ، وفدوا على النبى صلى الله عليه وسلم وكانوا سبعة عشر رجلا فأسلموا ، وكان معهم رجل يدعى مسيلمة تركوه فى رحالهم ليحفظها وكانوا يعظمونه ، وكان قـد بلغ

رسول الله أنه قال لو جعل لى محمد الأمر من بعده لاتبعته ، فانطلق النبي اليه فى نفر من أصحابه وفى يده جريدة ، حتى وقف أمامه وقال له : إن سألتنى هذه الجريدة ما أعطيتكها .

٥ — وفد بنى طىء :

بنو طىء من أشهر قبائل العرب ، وفد رجال منهم على رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعهم سيدهم زيد الخيل ، وكان أعظم قومه جودا ، وأحسنهم خلقا ، فلما أقبل على النبى مسلما قال له وهو لا يعرفه : الحمد لله الذى أتى بك من حزنك وسهلك ، وسهل قلبك للايمان . ثم قبض على يده وسأله : من أنت ؟ فقال : أنا زيد الخيل بن مهلهل ، أشهد أن لا إله إلا الله وأنك عبد الله ورسوله . فقال له النبى صلى الله عليه وسلم : بل أنت زيد الخير ، وعرض الاسلام على من معه فأسلموا . وفى زيد الخيل هذا قال النبى : ما ذكر لى رجل من العرب بفضل ثم جاءنى إلا رأيته دون ماقيل فيه ، إلا زيد الخيل فانه لم يبلغ ماقيل فيه كل ما فيه .

وأجاز النبى صلى الله عليه وسلم كل رجل من هذا الوفد خمس أواق من الفضة ، وأجاز زيد الخيل اثنتى عشرة .

ولما توفى رسول الله وارتدت قبائل برمتها ومنها بنو حنيفة ، ثبت زيد الخيل على إيمانه .

٦ — وفد عدى بن حاتم الطائى :

كان عدى بن حاتم الطائى قد تنصر فى الجاهلية ، فلما سمع بتدويخ النبى صلى الله عليه وسلم لقبائل العرب وخشى على نفسه ، خرج بأهله وماله الى الشام مهاجرا خوفا من بطشه . وكان له أخت سبيت فيمن سبى من نساء العرب ، فلما عرف رسول الله أنها ابنة حاتم الطائى المشهور بالكرم والمآثر ، أكرمها وكساها وحملها على بعير ، وأعطاها نفقة للسفر الى أخيها بالشام . فلما لحقت به نصحته أن يلحق بالنبى صلى الله عليه وسلم قائلة له : إن كان محمد ملكا فأنت أنت لا يصيبك منه أذى ، وإن كان نبيا فللسابق اليه فضيلة . فخرج عدى قاصدا رسول الله ، فلما التقى به حدثت بينهما مباحثة دينية ، ثم قال له النبى : يا عدى لعل المانع لك من الدخول فى هذا الدين ما ترى من حاجة أهله وفقرهم ، فو الله ليوشكن المال أن يفيض حتى لا يوجد من يأخذه ؛ ولعلك إنما يمنعك ما ترى من كثرة عدوهم ، وقلة عددهم ، فوالله ليوشكن أن تسمع بالمرأة تخرج من القادسية (وهى قرية قرب الكوفة) على بعيرها حتى تزور البيت لا تخاف شرا ؛ ولعلك إنما يمنعك من الدخول فيه أنك ترى الملك والسلطان فى غيرهم ، وأيم الله ليوشكن أن تسمع بالقصور البيض من أرض بابل وقد فتحت عليهم . فأسلم عدى وحسن إسلامه .

٧ — وفد عروة المرادى :

وفد عروة على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكان قد أصيب قومه بنو مراد من بنى همدان فى وقعة بشر عظيم . فلما قابل النبى قال له : هل أساءك ما أصاب قومك ؟ قال يا رسول

الله من ذا يصيب قـومه ما أصاب قومى ولايسوءه ؟ فقال له النبى : أما إن ذلك لم يزد قومك فى الاسلام إلا خيرا . ثم ولاه على قومه وأرسل معه خالد بن سعيد بن العاصى عاملا على جمع الزكاة.

٨ — وفـد بنى زبيد :

وفدوا على النبى صلى الله عليه وسلم ومعهم عمرو بن معد يكرب ، وهو فارس العـرب المشهور بالشجاعة ، فأسلم .

٩ — وفـد بنى كندة :

هى من قبائل اليمن ، وفد منها ثمانون رجلا على رسول الله صلى الله عليه وسلم وقيل ستون ، فيهم الأشعث بن قيس . فلما دخلوا على النبى قالوا له : إننا خبأنا لك خبأ فما هو ؟ وكانوا قد خبأوا له عين جرادة فى إناء سمن . فقال لهم : إنما يفعل ذلك بالـكاهن والـكاهن والـكهانة فى النار . ثم قال بعد كلام : إن الله قد أنزل علىّ كتابا لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه . فقالوا أسمعنا منه ،فتلا عليهم: «والصافات صفا ، فالزاجرات زجرا ، فالتاليات ذكرا ، إن إلهـكم لواحد، رب السموات والأرض وما بينهما ورب المشارق » ثم سكت ودموعه تجرى على لحيته ، فقالوا : إنا نراك تبكى أمن مخافة من أرسلك ؟ قال النبى صلى الله عليه وسلم : خشيتى منه أبكتنى ، بعثنى على صراط مستقيم فى مثل حد السيف إن زغت عنه هلـكت ، ثم تلا : «ولئن شئنا لنذهبن بالذى أوحينا اليك » الآية . ثم قال لهم : ألم تسلموا ؟ قالوا : بلى . قال : فما بال هذا الحرير (وكان عليهم جباب مسجوفة بالحرير) ؟ فعند ذلك شقه القوم وألقوه .

١٠ — وفد بنى أزد شنوءة :

هم من قبائل اليمن أقبـلوا تحت قيادة رئيسهم صرد بن عبد الله الأزدى فأسلموا جميعا ، وأمر رئيسهم أن يغزو بهم من كان يليه من أهل الشرك .

١١ — وفد رسول ملوك حمير :

ذلك أن الحارث بن كلال والنعمان ومعافر وهمدان كتبوا الى النبى صلى الله عليه وسـلم بإسلامهم ، فرد عليهم بكتاب أوصاهم فيه برسله الذين أرسلهم اليهم ، وهم معاذ بن جبل ورجاله معه لتحصيل الزكاة والجزية ، ثم ذكر لهم أن الزكاة لا تحل لمحمد ولا لآل محمد ، وإنمـا هى للفقراء وابن السبيل .

١٢ — وفد رسول فروة بن عمرو الجذامى :

أوفد فروة بن عمرو من معان ، وكان عاملا للرومان على ما حولها من أرض الشام ، رسولا الى النبى صلى الله عليه وسلم بهدية هى بغلة وحمار وثياب وقباء مرصع بالذهب ، فقبلها وأعطى الرسول اثنى عشر أوقية من الفضة . فلما بلغ الرومان أمره قبضوا عليه وحبسوه ثم قتلوه .

١٣ — وفد بنى الحارث بن كعب :

وفدوا على النبى صلى الله عليه وسلم وأسلموا .

١٤ — وفد رفاعة بن زيد الخـزاعى :

وفد رفاعة هذا على النبى صلى الله عليه وسلم وأسلم، فأرسل معه كتابا الى قومه يدعوهم فيه الى الاسلام . فأجاب القوم بالطاعة وأسلموا .

١٥ — وفـد بنى همدان باليمن :

تقدم منهم مالك بن نمط ومدح النبى صلى الله عليه وسلم ، فأمّره على من أسلم من قومه . وحدث أنه لما بلغه إسلامهم قبل ذلك خرّ ساجدا ثم رفع رأسه وقال : « السلام على همدان». وجاء فى الأخبار أنه قال : نعم الحى همدان ، ما أسرعها الى النصر ، وأصبرها على الجهد ، وفيهم أبدال ، وفيهم أوتاد الاسلام .

١٦ — وفد بنى تجيب من اليمن :

وفد على النبى صلى الله عليه وسلم منها ثلاثة عشر رجلا منهم معهم زكاة أموالهم . فقال لهم رسول الله : ردوها على فقرائـكم . فقالوا ما قدمنا إلا بما فضل عن فقرائنا ، فدعا لهم وأجازهم .

١٧ — وفد بنى ثعلبة من اليمن :

وفدوا على النبى وأسلموا وأبلغوه إسلام من خلفوه من قومهم ، فدعا لهم وأعطى كل رجل منهم خمس أوقيات من الفضة .

١٨ — وفد بنى سعد من اليمن :

قال النعمان : قدمت على رسول الله صلى الله عليه وسلم فى نفر من قومى وقد أوطأ البلاد ، والناس صنفان: داخل فى الاسلام رغبة ، أو خائف من السيف ، فدخلنا المسجد وكان المسلمون يصلون على جنازة فانتظرنا حتى انتهوا . فأقبل علينا النبى وسألنا : أمسلمون أنتم ؟ قلنا نعم . قال هل صليتم على أخيكم ؟ قلنا يا رسـول الله ظننا أن ذلك لا يجوز حتى نبايعك . فقال أينما أسلمتم فأنتم مسلمون . ثم أجازهم وانصرفوا .

١٩ — وفد بنى فزارة :

وفدوا على النبى صلى الله عليه وسلم مع رئيسهم خارجة بن حصن ، فسألهم رسول الله عن حالهم ، فقال خارجة : يارسول الله أسنت بلادنا ، وهلـكت مواشينا ، فادع لنا ربك يغيثنا . فصعد المنبر ودعا لهم ، وانصرفوا مقرين بالاسلام .

٢٠ — وفد بنى أسد :

وفدوا على رسـول الله وفيهم ضرار بن الأزور فأسلموا ، وسألوه عما كانوا يفعلونه

فى الجاهلية من العيافة (وهى زجر الطير والتفاؤل بطيرانها يمينا أو يسارا) ، والكهانة وضرب الحصباء ، فنهاهم عن ذلك .

٢١ — وفد بنى أسد :

وفدوا على النبى وأسلموا ، وقالوا : يارسول الله لم ترسل الينا داعيا ولم نقاتلك كما فعل العرب ، فأنزل الله عليه قوله : « يمنون عليك أن أسلموا ، قل لا تمنوا علىّ إسلامكم ، بل الله يمن عليكم أن هداكم للايمان إن كنتم صادقين » .

٢٢ — وفد بنى عذرة :

هم من اليمن ، وفد منهم اثنا عشر رجلا على النبى صلى الله عليه وسلم وحيوه بتحية الجاهلية وهى : عم صباحا . فقال رسول الله : مرحبا بكم وأهلا . ثم قال : فما يمنعكم من تحية الاسلام ؟ قالوا يا محمد كنا على ما كان عليه آباؤنا فقدمنا مرتا دين لأنفسنا ولقومنا ، فإلامَ تدعو ؟ فقال لهم رسول الله : أدعو الى عبادة الله وحده ، وإلى أنى رسوله الى الناس كافة . فقال متكلمهم : فما وراء ذلك ؟ فقال النبى : الصلوات ، وسرد عليهم بقية الفرائض . فأسلموا . فقالوا : يا رسول الله فينا امرأة كاهنة أفنسألها عن أمورنا ؟ فقال لهم : لا تسألوها عن شىء .

٢٣ — وفد بنى بَلِىّ :

هم حى من قضاعة باليمن ، وفد جمع منهم على رسول الله صلى الله عليه وسلم فأسلموا . وقال له شيخهم أبو الضبيب : يا رسول الله إن لى رغبة فى إضافة الناس فهل لى فى ذلك أجر ؟ فقال صلى الله عليه وسلم : نعم ، وكل معروف صنعته الى غنى أو فقير فهو صدقة . قال يا رسول الله وما وقت الضيافة ؟ قال ثلاثة أيام . قال فما بعد ذلك ؟ قال فصدقة ، ولا يحل للضيف أن يقيم عندك فيحرجك . قال يا رسول الله والضالة من الغنم أجدها فى الفلاة ؟ قال : هى لك أو لأخيك أو للذئب . قال : فالبعير ؟ قال : مالك وله ، دعه حتى يجده صاحبه .

٢٤ — وفد بنى مرة :

وفد عليه منهم ثلاثة عشر رجلا مقدمين الطاعة ، فلبثوا أياما ثم ودعوه للانصراف ، فأمر لكل منهم بعشر أواق من الفضة ، ولرئيسهم باثنتى عشرة أوقية .

٢٥ — وفد بنى خولان :

هى قبيلة يمنية ، وفد منها عشرة رجال مصدقين برسالة النبى صلى الله عليه وسلم ، وموفدين من قومهم . فعلمهم رسول الله الفرائض وأمرهم بالوفاء بالعهد وحسن الجوار وأن لا يظلموا أحدا . ثم أجازهم وانصرفوا .

٢٦ — وفد بني محارب :

كان هؤلاء القوم أشد الناس على النبي صلى الله عليه وسلم ، فلما مثلوا بين يديه نظر الى رجل منهم وقال له : قد رأيتك . فقال الرجل : نعم ، وأنت فى سوق عكاظ تعرض الاسلام على الناس ، فكلمتك بأقبح الكلام ، ورددتك بأقبح الرد ، فأحمد الله الآن على أن جاء بى حتى صدقتك . ثم قال يارسول الله استغفر لى مراجعتى إياك . فقال النبي صلى الله عليه وسلم : إن الاسلام يجب ما قبله من الكفر (أى يزيله) ، ومسح وجهه ، واسمه خزيمة بن سواد . ثم أجاز الوفد وانصرفوا .

٢٧ — وفد صداء :

هم حى من عرب اليمن ، وفد على النبي منهم رجل ليكلمه فى رد بعث عسكرى كان أعده لغزوهم ، وتعهد بأن قومه على رأيه فى الدخول فى الاسلام ، فرد النبي صلى الله عليه وسلم جنوده . ووصل من صداء عشرة رجال فآمنوا ورجعوا إلى قومهم ففشا الاسلام فيهم .

٢٨ — وفد غسان :

وفد على النبي من بنى غسان ثلاثة رجال ، فآمنوا شاكين فى إسلام قومهم ، فصدق ظنهم فكتموا إسلامهم .

٢٩ — وفد بنى سلامان :

وفد منهم على النبي صلى الله عليه وسلم سبعة رجال فأسلموا وضمنوا إسلام من وراءهم ، فقبل منهم وأجازهم .

٣٠ — وفد بنى عبس :

وفد عليه منهم ثلاثة يسألونه أصحيح ماقاله لهم معلموهم : لا إسلام لمن لا هجرة له ، وإن لنا أموالا ومواشى ، فان صح هذا بعناها وهاجرنا ؟ فنفى رسول الله هذا القول .

٣١ — وفد بنى مزينة :

وفد منهم على النبي أربعمائة رجل فآمنوا به ، ولما أرادوا الانصراف طلبوا زاداً يكفيهم الحاجة فى الطريق ، فأمر عمر فزودهم تمراً .

٣٢ — وفد بنى أشعر بن ود :

قدم أبو موسى الأشعرى فى رجال من قومه فلقوا النبي صلى الله عليه وسلم فأسلموا ، فقال رسول الله : الأشعريون كصرة فيها مسك . وروى عنه أنه قال : جاء أهل اليمن وهم أرق أفئدة ، وألين قلوبا ، الإيمان يمان ، والحكمة يمانية .

٣٣ — وفد بنى دوس :

بنو دوس ينتهى نسبهم إلى بنى الأزد وهم من اليمن . أول من قدم منهم الطفيل بن عمرو

الدوسى قبل الهجرة فعرض النبى صلى الله عليه وسلم الاسلام عليه فأسلم . قال الطفيل فقلت يارسول الله إنى امرؤ مطاع فى قومى وإنى راجع اليهم فعارض عليهم الاسلام . فلما ذهبت اليهم اتبعنى بعضهم وأبى أكثرهم ، فعدت الى النبى فشكوت اليه أمرهم . فقال: اللهم اهد دوسا وائت بهم ، وأمرنى أن أرجع اليهم وأن أرفق بهم ، فرجعت اليهم أدعوهم حتى هاجر النبى فعدت اليه بأربعمائة منهم ، ولم أزل مع النبى حتى فتح مكة ، فطلبت اليه أن يرسلنى الى صنم دوس لأحرقه فبعثنى . ثم لازمت النبى صلى الله عليه وسلم حتى مات .

٣٢ — وفد بهراء :

هى قبيلة من قضاعة باليمن ، وفد منها ثلاثة عشر رجلا أسلموا وعادوا الى بلادهم .

٣٣ — وفد بنى غامد :

هى قبيلة باليمن أيضا وفد منهم عشرة فأسلموا ، ثم أجازهم وانصرفوا .

٣٤ — وفد بنى الأزد :

هم سبعة رجال من اليمن أسلموا وعادوا الى بلادهم يدعون قومهم .

٣٥ — وفد بنى المنتفق :

قدم على رسول الله جماعة منهم فأسلموا وعادوا لهداية قومهم .

٣٦ — وفد النخع :

وفد منهم مائتا رجل مقرين بالاسلام ، وهم آخر من وفد على النبى صلى الله عليه وسلم .

نقول : المتأمل فى توارد القبائل من كل صوب على جماعة المسلمين وإعلان انضمامهم اليهم ، يشهد منظرا رائعا من مناظر التوحد الاجتماعى بسرعة لم يعهد لها شبيه فى تاريخ الجماعات البشرية . لأن أدوار التوحد والاندماج الطبيعية لا تحدث إلا وبين الدور والدور الذى يليه فترة طويلة تتخللها حوادث موجبة للتوحد ؛ ولكن الأمر الذى نحن بصدده يجرى على غير السنة الطبيعية ، وبسرعة تكاد لا تصدق . فان قال قائل : إن الذى دعا الى هذه السرعة خشية القبائل من بطش المسلمين بهم ، قلنا إن صح هذا على القبائل المجاورة لمكة والمدينة ، فلا يصح على القبائل التى على مسافات شاسعة منهما ، كالتى تسكن اليمن والبحرين وغيرهما .

والذى يزيد هذا الأمر غرابة أن المسلمين لم يصدر منهم عسف بالذين لم يأتوهم طائعين من تلقاء أنفسهم يحملهم على المبادرة بالانضمام اليهم ، فلا بد من أن يكون لهذه الظاهرة الاجتماعية باعث نفسانى فى تلك القبائل أشعرها بانقضاء عهد التفرق ، وبأن حياة جديدة قد آذنت بالحدوث لتقود مجموعها الى وجهة واحدة على غرار سائر الأمم ، مما سنتتبع عوامله فى حالة هذه القبائل حتى بعد انتقال النبى صلى الله عليه وسلم الى الرفيق الأعلى ؟

محمد فريد وجدى

بسم الله الرحمن الرحيم

التفسير

منه

سورة التكاثر

بسم الله الرحمن الرحيم : « أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ ، حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ ، كَلاَّ سَوْفَ تَعْلَمُونَ ، ثُمَّ كَلاَّ سَوْفَ تَعْلَمُونَ ، كَلاَّ لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ، ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ ، ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ » .

قوله عز وجل « ألهاكم التكاثر » أى شغلتكم المفاخرة والمباهاة والمكاثرة بكثرة المال والعدد والمناقب عن طاعة الله ربكم واشتغالكم بما ينجيكم من سخطه .

ومعلوم أن من اشتغل بشىء أعرض عن غيره ، فينبغى للمؤمن العاقل أن يكون سعيه وشغله فى تقديم الأهم وهو ما يقربه من ربه عز وجل ، فالتفاخر بالمال والجاه والأعوان والأقرباء تفاخر بأخس المراتب ، والاشتغال به يمنع الانسان من الاشتغال بتحصيل السعادة الأخروية التى هى سعادة الأبد .

ويدل على أن المكاثرة والمفاخرة بالمال مذمومة ، ما روى عن مطرف بن عبد الله بن الشخير عن أبيه قال : انتهيت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقرأ هذه الآية « ألهاكم التكاثر » فقال : «يقول ابن آدم : مالى مالى ، وهل لك من مالك إلا ما تصدقت فأمضيت ، أو أكلت فأفنيت ، أو لبست فأبليت ؟ ! » أخرجه الترمذى وقال حديث حسن . وأخرج البخارى عن أنس بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يتبع الميتَ ثلاثة ، فيرجع اثنان ويبقى معه واحد : يتبعه ماله (كالعبيد) وأهله ، وعمله ، فيرجع أهله وماله ، ويبقى عمله» .

«حتى زرتم المقابر» أى حتى متم ودفنتم فى المقابر ، فأنه يقال لمن مات : زار قبره وزار رمسه ، فيكون معنى الآية : ألهاكم حرصكم على تكثير أموالكم عن طاعة ربكم حتى أتاكم الموت وأنتم على ذلك .

هذا ، وقد قيل إن هذه الآية نزلت فى اليهود قالوا نحن أكثر من بنى فلان وبنو فلان أكثر من بنى فلان ، فشغلهم ذلك حتى ماتوا ضلالا . وقيل نزلت فى حيين من قريش وهم بنو عبد مناف وبنو سهم بن عمرو ، كان بينهم تفاخر فتعادّوا القادة والاشراف ، فقال بنو عبد مناف : نحن أكثر سيدا وأعز عزيزا وأعظم نفرا وأكثر عددا ، وقال بنو سهم مثل ذلك ، فكثرهم بنو عبد مناف ، ثم قالوا : نعد موتانا وذوى الشرف منا ، فعدوا الموتى حتى زاروا القبور فعدوا من فيها ، فقالوا هذا قبر فلان وهذا قبر فلان ، فكثرهم بنو سهم بثلاثة أبيات لأنهم كانوا فى الجاهلية أكثر عددا ، فأنزل الله هذه الآية ، وهذا أصح . وكأنه تعالى يعجبهم من أنفسهم ويقول : هبوا أنكم أكثر منهم عددا فماذا ينفعكم ؟

ثم رد الله تعالى عليهم فقال « كلاّ » أى ليس الأمر كما يتوهمه هؤلاء بالتكاثر والتفاخر . وقيل المعنى : حقا ، فأن « كلا » تستعمل للردع والزجر ، وتستعمل أيضا بمعنى حقا ، وهى صالحة هنا للمعنيين . « سوف تعلمون » وعيد لهم .

« ثم كلا سوف تعلمون » كرره تأكيدا . والمعنى سوف تعلمون عاقبة تكاثركم وتفاخركم إذا نزل بكم الموت . فهو وعيد بعد وعيد .

« كلا لو تعلمون علم اليقين » أى علما يقينيا . وجواب لو محذوف ، والمعنى لو تعلمون علما يقينيا لشغلكم ما تعلمون عن التكاثر والتفاخر .

« لترون الجحيم » اللام تدل على أنه جواب قسم محذوف ، والقسم لتوكيد الوعيد وأن ما أوعدوا به لا يدخله شك ولا ريب . والمعنى لا بد أن تروا الجحيم بأبصاركم بعد الموت .

« ثم لترونها » يعنى مشاهدة بعد مشاهدة « عين اليقين » . وإنما كرر الرؤية لتأكيد الوعيد .

« ثم لتسألن يومئذ عن النعيم » : يعنى أن كفار مكة كانوا فى الدنيا فى الخير والنعمة فيسألون يوم القيامة عن شكر ما كانوا فيه لأنهم لم يشكروه حيث عبدوا غيره ، ثم يعذبون على ذلك . وذلك أن الكفار لما ألهاهم التكاثر بالدنيا والتفاخر بلذاتها عن طاعة الله والاشتغال بشكره سألهم عن ذلك .

وقيل إن هذا السؤال يعم الكافر والمؤمن ، وهو الأولى ، لكن سؤال الكافر توبيخ وتقريع لأنه ترك شكر ما أنعم الله به عليه ، والمؤمن يسأل سؤال تشريف وتكريم لأنه شكر ما أنعم الله به عليه وأطاع ربه . ويدل على ذلك ما روى عن الزبير قال : « لما نزلت « ثم لتسألن يومئذ عن النعيم » قال الزبير : يا رسول الله وأى نعيم نسأل عنه وإنما هما الأسودان التمر والماء ؟ قال : أما إنه سيكون » أخرجه الترمذى وقال حديث حسن .

واختلفوا فى النعيم الذى يسأل العبد عنه ، فروى عن ابن مسعود رفعه قال : لتسألن يومئذ عن النعيم قال : الأمن والصحة . وعن أبى هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أول ما يسأل العبد عنه يوم القيامة من النعيم فيقال له : ألم نصح لك جسمك ونروك من الماء البارد» ؟ أخرجه الترمذى . وأخرج مسلم عن أبى هريرة قال : «خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم فاذا هو بأبى بكر وعمر ، فقال صلى الله عليه وسلم :ما أخرجكما من بيوتكما هذه الساعة ؟ قالا : الجوع يا رسول الله ، قال وأنا والذى نفسى بيده لقد أخرجنى الذى أخرجكما ، فقوموا ، فقاموا معه ، فأتى رجلا من الأنصار فاذا هو ليس فى بيته ، فلما رأته المرأة قالت : مرحبا وأهلا ! فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم : أين فلان - يريد أبا طلحة صاحب البيت - قالت ذهب يستعذب لنا الماء ، إذ جاء الأنصارى فنظر الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وصاحبيه ثم قال : الحمد لله ما أحد اليوم أكرم أضيافا منى . قال : فانطلق فجاءهم بعذق فيه بسر وتمر ورطب فقال كلوا ، وأخذ المدية فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : إياك والحلوب ، فذبح لهم شاة فأكلوا من الشاة ومن ذلك العذق ، فلما شبعوا ورووا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبى بكر وعمر : والذى نفسى بيده لتسألن عن هذا النعيم يوم القيامة ! أخرجكم من بيوتكم الجوع ثم لم ترجعوا حتى أصابكم هذا النعيم » وأخرجه الترمذى بأطول من هذا ، وفيه : ظل بارد ورطب طيب ، وماء بارد . وروى عن ابن عباس قال : النعيم صحة الأبدان والأسماع والأبصار ، يسأل الله العبيد فيم استعملوها والله أعلم بذلك منهم . وقيل يسأل عن الصحة والفراغ والمال . وأخرج البخارى عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « نعمتان مغبون فيهما كثير من الناس : الصحة والفراغ » . وقيل الذى يسأل عنه العبد هو القدر الزائد على ما يحتاج اليه ، فانه لابد لكل أحد من مطعم ومشرب وملبس ومسكن . وقيل يسأل عن تخفيف الشرائع وتيسير القرآن ويسأل عن الاسلام فانه أكبر النعم . وقيل عما أنعم به عليكم وهو محمد صلى الله عليه وسلم الذى أنقذكم من الضلال الى الهدى ، وأخرجكم من الظلمات الى النور ، وامتن به عليكم ؟

يوسف الدجوى
عضو جماعة كبار العلماء

السنة

لا هجرة بعد الفتح

عن ابن عباس رضى الله عنهما أن النبى صلى الله عليه وسلم قال يوم الفتح : « لا هجرة بعد الفتح ، ولكن جهاد ونية ، وإذا استُنفرتم فانفِروا » . رواه الشيخان .

معانى المفردات :

الهجرة فى أصل اللغة : الترك ، ثم غلبت على الخروج من أرض إلى أرض ، وقد شاعت فى انتقال المسلمين الأولين من مكة إلى المدينة ، فلا يكاد يُفهم عند إطلاقها غير هذا المعنى ؛ فاذا أطلق ذكر الهجرتين فالمراد بهما هجرة الحبشة والمدينة . والهجرة فى الشرع : ترك مانهى الله عنه.

والجهاد فى اللغة : المبالغة واستفراغ مافى الوسع والطاقة من قول أو فعل . وفى الشرع بذل الجهد فى قتال الكفار . ويطلق على مجاهدة النفس ، والشيطان ، والفساق . وتدخل ثلاثتها فى قوله تعالى : « وجاهدوا فى الله حق جهاده » .

والاستنفار : الاستنجاد والاستنصار ، واستنفر الإمام الرعية فنفرت ؛ أى دعاها إلى الحرب والنصرة فأجابت وخرجت .

سبب الهجرة :

صدع النبى صلى الله عليه وسلم بما أمر ، فلقى هو وأصحابه من سخرية المشركين وضروب إيذائهم مايزلزل أيسرُه عظماء الرجال ، وياليت الخطب وقف عند السخرية والإيذاء ! إذاً لاحتملوه فى ذات الله ، بالغاً مابلغ وكائناً ما كان ، ولكن ما الحيلة وقد امتدت يد البلاء إلى دين الله ، وحالت بين المؤمنين وبين أوامر الله ؟ .

لابد لهم إذاً من هجرة الوطن ، والفرار بدينهم من الفتن ، وبهذا أمر أصحابه صلوات الله وسلامه عليه .

هاجر المسلمون إلى الحبشة ، ثم إلى المدينة ، ثم هاجر صلى الله عليه وسلم هو وصاحبه بعد ثلاث عشرة سنة ، حمل فيها من الأهوال ، ماتأبى أن تحمله الجبال ! .

منزلة الهجرة :

لا غرو أن كانت الهجرة منقبة يسمو بها الأولون ، وأمنية يتمناها الآخرون ، ولكن ما الحاجة إليها بعد أن جاء نصر الله والفتح ، ودخل الناس فى دين الله أفواجا ، وأمنوا على

دينهم وأنفسهم وأموالهم ؟ فلْيشرح النبى صلى الله عليه وسلم بحديثه هذا صدوراً كانت حرجة ، ولْينزِع وساوس كانت مختلجة ، وليبيِّن لمن حزَنه أن لم يكن من السابقين بالمهاجرة ، ولا من التابعين بالمناصرة ، أن الهجرة قد ارتفع حكمها ، ولـكن بقى بدلها ، وهو الجهاد والنية . فخذوا من العدو حذركم ، وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ، حتى إذا جد الجد ، واستنفركم الإمام لاعلاء كلمة الله ، وحماية دين الله ، فلا تهنوا ولا تجبنوا ، بل انفروا خفافا وثقالا ، وجاهدوا بأموالـكم وأنفسكم فى سبيل الله . فإن فاتكم هذا الجهاد فلا تفتكم نيته ، فرب نية خير من عمل . ولـكل امرىء ما نوى . قالت عائشة رضى الله عنها ، وقد سألها عُبيد بن عمير الليثى عن الهجرة : إنما كانت الهجرة قبل فتح مكة والنبى صلى الله عليه وسلم بالمدينة ، أما اليوم فلا هجرة ، كان المؤمنون يفر أحدهم بدينه الى الله تعالى وإلى رسوله صلى الله عليه وسلم مخافة أن يفتن عليه ، فأما اليوم فقد أظهر الله الاسلام ، واليوم يعبد ربه حيث شاء ، ولـكن جهاد ونية .

حكمها :

نعم ، كانت الهجرة فرضا فى أول الاسلام ، على من أسلم وكان قادرا عليها ؛ ليسلم من أذى الـكفار ، ويأمن على دينه ؛ وليعاون إخوانه المسلمين ويكثرهم ، ثم ليجاهد مع النبى صـلى الله عليه وسلم ، ويتعلم منه شرائع الاسلام وأحكامه .

وقد أعظم الله تعالى شأن هذه الهجرة ، حتى قطع الموالاة والنصرة بين من هاجر ومن لم يهاجر ، فقال عزشأنه: «والذين آمنوا ولم يهاجروا مالـكم من وَلايتهم من شىءحتى يهاجروا» .

أما العاجزون عن الهجرة من أسير ومريض ومن إليهما ، فقـد قبل الله عذرهم ، وعفا عنهم ، واستثناهم من الذين ظلموا أنفسهم وباءوا بسخطـه ؛ لأنهم المستضعفون حقا « لايستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا » . على أن أحداً من هؤلاء الضعفاء إذا كلف نفسه مالم يكلف فخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ، فقد وقع أجره على الله .

وما زال الأمر كذلك حتى فتحت مكة فنسخ فرض الهجرة ، وبقى فرض الجهاد والنية . وعلى هذا فلا حرج — منذ الفتح إلى أن تقوم الساعة — على من أقام فى دار الـكفر مسلما قادرا على عبادة ربه ، سالما من الأذى فى دينه . بل قال المـاوردى : إن إقامة هـذا أفضل من رحلته ؛ إذ يرجى من وراء إقامته دخول غيره فى دين الله . وهو قول حق تؤيده دلائل الشريعة ، لـكن لمن نوى بإقامته إظهار الحق والدعوة إليه وكان أهـلا لذلك ، وإلا فهجرته مستحبة ، لتـكثير المسلمين ومعونتهم ، وجهاد الـكفار ، والأمن من غدرهم ، والراحة من رؤية المنكر بينهم . وقصارى القول أنه لا تحق عليه الهجرة مالم يفتن .

ويذهب ذاهبون الى وجوب الهجرة من بلاد الشرك ، على المسلم القادر مطلقا ، مستندين الى مثل قـوله صلوات الله وسلامه عليه : « أنا برىء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين »

«لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة ، ولا تنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من مغربها » . ولكن الحق ما قاله صاحب الفتح إن هذا فيمن خشى الفتنة على دينه . وهذا الذى أشارت اليه عائشة رضى الله عنها ، من قبل .

وكما تنبغى الهجرة من دار الكفر للقادر المتمكن من إقامة دينه ، تنبغى كذلك للجهاد ، والحج ، وطلب العلم ، وابتغاء الحلال من الرزق ، والنظر فى ملكوت السموات والأرض ، والعمل على ما يرفع من شأن المسلمين ويعلى مكانهم . وكل هذا من قبيل الهجرة الى الله ورسوله . فاذا تعين شىء منه فلا جدال أنه فرض محتوم لا يتثاقل عنه مؤمن بالله ورسوله .

ومن المؤسف المؤلم أن يسبقنا الأجانب الى الهجرة ودرك أسرارها حيث ينشدون الرفعة لبلادهم ، والعزة لأممهم ، ونحن لا نزيد على أن نتفكه بالنظر اليهم ، كأنهم ما غادروا الديار ، وكابدوا الأسفار ، إلا ليستمتعوا مثلنا ويلهوا !

المهاجر الحق :

وبعد ، فلئن مضت هذه الهجرة الحسية لأهلها ، وذهبت بجلالها وفضلها ، إن الهجرة المعنوية لهى أعلى منها شأنا وأجل عند الله قدرا وأجرا ؛ تلك هى هجرة الروح ، حيث يزكى المرء نفسه ، ويطهر قلبه ، باجتناب المآثم ، واجتناء المكارم ؛ تلك هى الهجرة كل الهجرة التى بينها الرسول الكريم فى جوامع كلمه صلوات الله وسلامه عليه إذ يقول : «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده ، والمهاجر من هجر ما نهى الله عنه» . رواه البخارى .

مكانة الجهاد وأقسامه :

أما الجهاد ، وما أدراك ما الجهاد ؟ ، فهو حصن الاسلام ومُنَّته ، وعصمة الدين وجُنته ؛ اختار الله له خاصة أوليائه ، وبشرهم بجليل نعمه وعطائه « وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجرا عظيما » .

وآخران لهما منزلة وفضل ؛ هما جهاد النفس والهوى ، وجهاد المنافقين والظلمة . والناس درجات مختلفة باختلاف تفاوتهم فى جهادهم ؛ ولذا كان صلى الله عليه وسلم أكمل الخلق مرتبة وأرفعهم درجة ، لأنه استوى على صنوف الجهاد كلها ، فجاهد فى الله حق جهاده ، بالقلب والجنان ، والدعوة والبيان ، والسيف والسنان ، ولم يأل جهدا فى نصر الله وإعلاء كلمته . وانظر فى شمائله تفصيل هذا كله .

مكانة النية من العمل :

وأما النية فهى من الأعمال بمنزلة الروح من الجسد ، وحسبها فضلا أنها تغنى عن العمل ، دون أن يغنى عنها عمل « إنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل امرىء ما نوى » ؟

طه محمد الساكت
المدرس بالأزهر

الفلسفة الاسلامية فى الشرق

— ٦ —

فلسفة ابن سينا العملية

(١) الأخلاق

تفاؤل ابن سينا :

يعتبر ابن سينا فى طليعة الأخلاقيين المتفائلين فى عصره ، فقد قرر أن كل ما فى الكون خير بالجوهر ، وأن ما يشاهد فيه من شر هو خير ؛ لأن الخير الأساسى لايتحقق إلا ممتزجا بشىء عارض مما يحسبه الناس شرا ، لتصادمه مع أغراض الأفراد . ولو أنهم كانوا أكثر دقة لما جعلوا مصالح الأفراد مقياسا للخير والشر ، بل لجزموا بأن صلاح الكل العام هو المقياس لهما ، ولنظروا إلى خير المجموع دون اكتراث بالأجزاء ، وأيقنوا بأن الفساد الجزئى ليس شراً أساسياً ، بل هو لعارض كقيام مانع أوتخلف شرط ضرورى للانتقال من القوة إلى الفعل ، أو كسوء استخدام المشتمل على الخير بقابه شراً بسبب جهل أو تحول عن الفطرة الصالحة ، أو هو وسيلة طبيعية لتحقق الخير العام .

وعلة عموم الخير فى الكون كله هى علاقته بالبارى ، والعنصر الجوهرى لهذه العلاقة هو العناية الصمدانية التى شملت الكون منذ الأزل شمولاً سرمديا لاينقطع ولا يقل ، والتى هى مأتى نظامه وصلاحه وسريان الخير فيه وسيره نحو الكمال . ولهذا رأى أن وجوب الصلاح والخير فى هذا الكون أمر لا بد منه ، وإلا لوجد الفساد والشر حيث توجد العناية الربانية ، وهذا مالا يقول به عاقل . غير أن معنى العناية عنده ليس هو الذى يفهمه المتكلمون من هذه الكلمة . وإنما العناية هى ما يلزم ضرورة من علم البارى بذاته وإحاطته بأنه غاية كل كمال . وبالتالى بأنه يستحيل صدور النقص أو الشر عنه . وهو فى هذا يقول :

« إشارة : فالعناية هى إحاطة علم الأول بالكل وبالواجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام وبأن ذلك واجب عنه وعن إحاطته به ، فيكون الموجود وفق العلوم على أحسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الأول الحق ، فعلم الأول بكيفية الصواب فى ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير فى الكل » . . . . « إشارة : الأمور الممكنة فى الوجود منها أمور يجوز أن يتعرى وجودها عن الشر والخلل والفساد أصلا ، ومنها أمور لايمكن أن تكون فاضلة فضيلتها إلا ويكون بحيث يعرض منها شر عند ازدحامات الحركات ، ومصادمات المتحركات . وفى القسمة أمور شرية إما على الإطلاق ، وإما بحسب الغلبة . وإذا كان الجود المحض مبدأ لفيضان الوجود الخيرى الصواب ، كان وجود القسم الأول واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها . وكذلك القسم الثانى يجب

فيضانه ، فإن فى ألا يوجد خير كثير ولا يؤتى به تحرزا من شر قليل ، شرا كثيرا ، وذلك مثل خلق النار ، فإن النار لا تفضل فضيلتها ولا تكمل مؤونتها فى تتميم الوجود إلا أن يكون بحيث تؤذى وتؤلم ما يتفق لها مصادفته من أجسام حيوانية » (١) .

رأيت من هذه الاشارة الأخيرة أن كل شىء فى الوجود إما خير محض، وإما خير فى أصله والشر عارض فيه كالنار التى مثل بها ، فأبان أن خيريتها المقصودة لا تكمل إلا إذا بلغت درجة الإحراق، وأن إحراقها ما يمسها لا يطعن فى هذه الخيرية ، لأنه شر عارض ، مصدره جهل أو سوء تصرف أو فعل مقصود للطبيعة الحكيمة أريد به تضحية الجزء من أجل الكل ، أو الأفراد من أجل المجموعة . وإذاً ، فلا يملك إنسان إصدار حكم مطلق بشرية الأشياء بناء على مايراه من نتائجها التى هى وليدة الظروف لا وليدة الطبيعة ، وإنما يجب أن يجزم بأنها كلها خير ، لأنها صادرة عن الخير المحض .

لا نرانا بعد ذكر هذا الرأى لابن سينا فى حاجة إلى أن نلح على أنه لأرسطو بقضه وقضيضه لم يزد عليه فيلسوفنا أكثر من أنه دثره بثياب التعبيرات الاسلامية كأن أحل العناية الربانية محل حكمة الطبيعة وما شاكل ذلك ، إذ أن حكيم استاجيرا قد قرر من قبل أن الطبيعة لا تحرك غصنا من شجرة فى الكون إلا لحكمة ، وأن لكل كبيرة أو صغيرة من أفعالها غاية ظاهرة أو مستترة ، وأن إفساد المطر الحبوب التى فى المخازن أو تخريبه بيت العجوز الفقيرة لا يدرجه فى سلك الشر ، لأن حكمة وجوده خير عام ، والضرر الذى نشأ منه شر خاص(٢) .

الفضائل :

لا يكاد رأى ابن سينا فى الفضائل يختلف عن آراء أسلافه ، إذ حصرها فى أنواع أربعة وهى : الحكمة والشجاعة ، والعفة والعدالة ، ووضع تحت كل نوع من هذه الأنواع طائفة من الفضائل الثانوية جعلها بمثابة الأفراد التى تتألف منها هذه الأنواع ثم انتهى بها جميعها إلى العدالة ، لأنها هى قصوى غايات القوى النفسية ، وقد صدر هذه الفضائل بالعلم لأنه أساسها كلها ولم يقتصر على علم خاص ، بل فرض العلوم التى نص عليها الفلاسفة القدماء فى كتبهم ، ثم جعل هذه العلوم أساسا ضروريا لتكميل القوة النظرية فى الإنسان ، كما جعل الفضائل الاربع السالفة الذكر شطوراً لتحقيق كمال القوة العملية فيه ، ثم جعل القسمين معاً شرطا للسعادتين . وقد تبع أفلاطون فقرر أن النفس مؤلفة من ثلاث قوى : الأولى التمييزية ،وفضيلتها الرئيسية هى الحكمة ، الثانية الغضبية ، وفضيلتها الرئيسية هى الشجاعة ، الثالثة الشهوية ، وفضيلتها

(١) انظر المسألتين : السابعة والثامنة من النمط السابع من كتاب « الاشارات » .

(٢) انظر الباب الثامن من الكتاب الثانى من علم الطبيعة لارسطو ، أو صفحة ٨٢ من الجزء الثانى من الفلسفة الاغريقية لكاتب هذا المقال .

الرئيسية هى العفة . ولكل من هذه الفضائل الرئيسية وسائل أو فضائل ثانوية ، وغايتها التى تتجه إليها جميعها هى العدالة . وهاك عبارته فى هذا :

« فإن المعتنى بأمر نفسه ، المحب لمعرفة فضائله وكيفية اقتنائها لتزكو بها نفسه ، ومعرفة الرذائل وكيفية توقيها لتطهر منها نفسه ، المؤثر لها أن تسير بأقصد السير ، فيكون قد وفى إنسانيته حقها من الكمال ، المستعد للسعادة الدنيوية والأخروية ، يجب عليه تكميل قوته النظرية بالعلوم المحصاة المشار إلى غاية كل واحد منها فى كتب إحصاء العلوم ، وتكميل قوته العملية بالفضائل التى أصولها : العفة والشجاعة والحكمة والعدالة المنسوبة إلى كل قوة من قواه ، وتجنب الرذائل التى بإزائها . أما العفة فإلى الشهوانية ، والشجاعة إلى الغضبية ، والحكمة إلى التمييزية ، والعدالة إليها مجموعة عند استكمال كل واحدة بفضيلتها وفروعها التى إما كالأنواع لها ، أو كالمركب منها ، وهى : السخاء والقناعة والصبر والكرم والحلم والعفة والصفح والتجاوز ورحب الباع وكتمان السر والحكمة والبيان والفطنة وأصالة الرأى والحزم والصدق والوفاء والود والرحمة والحياء وعظم الهمة وحسن العهد والتواضع » .

(٢) التنسك عنده :

على الرغم من أن ابن سينا تأثر فى أكثر آرائه بأرسطو الحقيقى ، نشاهد له طائفة من الآراء تأثر فيها بأرسطو المزيف ، أو بملفقات الأفلاطونية الحديثة ، وذلك كالجانب التنسكى بقسميه : النظرى والعملى . فحين يستعرض الباحث الأجزاء الأخيرة من كتبه يلفت نظره مايصطدم به فيها من حديثه عن الوحى والإلهام والرياضة ، ومن قوله بأن الفضيلة تستطيع أن تكشف للنفس أسرار الكون ، وبأن الإلهام الذى يختص به الأخيار من عباده هو إحدى وسائل المعرفة البشرية ، وبأن النبوة مكتسبة يفوز بها كل من توفرت فيه شروطها ، فيحس بأن الهوة بينه وبين أرسطو قد اتسعت ، وبأنه قد أخذ يدنو من أفلاطون وأفلوطين بخطوات واسعة .

على أنه ينبغى لنا أن نقرر هنا أن آراءه فيما ينجم عن الرياضة من معرفة تختلف كل الاختلاف عن آراء الغزالى ومن نحوا نحوه فى هذه المشكلة ، إذ أن الفضيلة عند ابن سينا ليست كل شىء للوصول إلى إدراك الخير والشر ، بل إن الثقافة شرط أساسى يجب أن يسبق الفضيلة ، لأن التنسك مع الجهل عنده لايجدى مادام أن العلم هو وحده الذى يؤهل النفس إلى انطباع العالم العقلى فيها ، بينما أن المتصوفين الآخرين يجزمون بأن الرياضة وحدها كافية لانكشاف الحقائق أمام النفس . وليس من العسير على الباحث أن يجد أصول رأى المتصوفين بين آراء أفلاطون وأفلوطين ونساك الهند والمسيحيين ، كما أنه ليس عسيراً عليه أن يتبين فى رأى ابن سينا صورة جلية من تلفيق الأفلاطونية الحديثة التى وضعت ثقافة أرسطو إلى جانب رياضة أفلاطون وتنسك أفلوطين ؟

الدكتور محمد غلاب
أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية

المدخل

إلى دراسة الفلسفة الإسلامية

هذا العمل الذى رأيت أن أشتغل به هذا العام المبارك من أعوام مجلة الأزهر ، هو تقديم ترجمة أو ملخص واف دقيق لهذا الكتاب ، الذى جعلت اسمه عنوانا ، والذى وضعه مؤلفه ليكون مدخلا لابد منه لمن يريد دراسة الفلسفة الإسلامية من المسلمين وغير المسلمين . والمؤلف هو الدكتور والأستاذ « ليون جوتييه — Léon Gauthier» ، أحد المستشرقين المعروفين الذين نشروا بعض آثار فلاسفة الإسلام وترجموا شيئاً منها إلى الفرنسية ، ونفذوا إلى حد كبير إلى الروح أو العقلية الإسلامية وتعمقوا فى دراستها . لذلك يكون لبحثه فى هذه الناحية قيمته ، ولآرائه تقديرها . ولذلك رأيت أن من الخير تقديم كتابه إلى طلاب الفلسفة الإسلامية ، ومن يعنون بدراستها ، ليكون الطريق أمامهم مُعبَّداً واضحاً ، فيسيروا إلى الغاية من غير زيغ أو التواء .

والفكرة التى هيمنت على المؤلف وقام عليها عمله ، هى أن الفلسفة الإغريقية ، وهى الأساس للفلسفة الإسلامية ، تعتبر أسمى ماوصلت اليه العقلية الآرية فى التفكير ؛ وأن الإسلام هو خير ماخلَّفت العقلية السامية للإنسانية من تراث وأنضج ثمراتها ؛ وأن بين هاتين العقليتين تعارضاً ، حاداً حيناً وغير حاد حيناً آخر ، فى جميع ماتعارفنا عليه : من طرائق فى الأكل وألوانه ، والزيارات وربط العلاقات الاجتماعية ، واللغة والفن والتفكير ، أى فى جميع مظاهر الحياة من أدناها إلى أعلاها ؛ وأنه من أجل هذا كان الخلاف بين الفلسفة الإغريقية ، التى قامت عليها فلسفة المسلمين ، وبين الدين الإسلامى ؛ وأنه من أجل ذلك كله كان أنضج ثمار تفكير الفلاسفة المسلمين هو العمل على التوفيق بين هذين الطرفين المتعارضين . هذا العمل الذى تركز فيه وفى سبيله فلسفة الفلاسفة المسلمين ، وتساءل كثير من دارسى الفلسفة الإسلامية عن بواعثه وأسبابه ، والذى نجده مشتركا بين كل هؤلاء الفلاسفة من غير استثناء .

لهذه العوامل كلها قسم المؤلف الكتاب إلى ثلاثة فصول ، وجعل بعدها ملحقاً . ففى الأول تحدث عن العقلية السامية والعقلية الآرية ، وفى الثانى عن الفلسفة الإغريقية ، وفى الثالث كان الحديث عن الدين الإسلامى . وهو فى هذين الفصلين كان يعنى برسم الخطوط البارزة ، وتوضيح المميزات الهامة ، وبيان المشاكل الأساسية . أما الملحق فقد خصصه

للحديث بإيجاز عن أهم محاولات الفلاسفة المسلمين التوفيق بين الدين والفلسفة، وهى محاولة ابن رشد فيلسوف الأندلس الأشهر.

ومن الطبيعى ألا نفكر، ونحن بسبيل هذا العمل المحدود، فى البت فى أول مسألة تخطر ببال من يتحدث عن الفلسفة الإسلامية ولو من بعض نواحيها، أعنى المسألة التى اشتجر فيها الخلاف قديماً وحديثاً، وهى: هل هناك فلسفة إسلامية تناولت المشاكل الفلسفية بمنهج مبتكر « Original » وطريقة خاصة بالفلاسفة المسلمين ؟ أو الأمر لايعدو أن يكون نقلا للفلسفة الإغريقية وكتابة لها باللغة العربية ؟ على أنه ربما كان خيراً أن نذكر فى هذا كلمة جد قصيرة.

* * *

الخلف فى هذه المسألة خلف قديم وحديث كما قلنا، وهو خلف أو خلاف له سدنة وأنصار من المسلمين وغير المسلمين، وكل يحاول أن يسند نظريته ويعللها بمختلف الأسباب والأدلة. فمن الأولين نجد الشهرستانى؛ إذ يذهب إلى أن العرب لم يعرفوا الفلسفة إلا بعد الاسلام عن الروم، فهم الأصل والناس عيال عليهم فيها؛ كما يذكر عند الكلام على الحكماء أن « الصنف الثانى منهم حكماء العرب، وهم شرذمة قليلة، وأكثر حكمتهم فلتات الطبع وخطرات الفكر ».

ومن الآخرين المفكر الفرنسى المعروف « رينان — Renan »، الذى يرى « أنه من الأفراط السيء أن نعطى اسم الفلسفة العربية لفلسفة ليست إلا عارية من اليونان، والتى ليس لها أصل مطلقا فى الجزيرة العربية، هذه الفلسفة ليست إلا الفلسفة الأغريقية كتبت باللغة العربية، وهذا هو كل شيء ! » (١) وإذاً، فالفلاسفة المسلمون فى رأيه لم يكونوا إلا نقلة لتراث اليونان، أووسطاء حفظوا هذا التراث ونقلوه إلى أوربا فى العصور الوسطى. ولهذا نراه يؤكد فى مؤلف آخر له أن العرب لم يختاروا أرسطو عن أفلاطون وغيره من الفلاسفة اليونان، لأنه لم يكن هناك — أى حين الترجمة — اختيار عن تفكير، بل إنهم قبلوا الثقافة اليونانية كما وصلت إليهم [٢]. على أن هذا الفيلسوف، مع هذا وذاك، يرى أن الفلسفة الحقيقية فى الإسلام يجب أن يبحث عنها فى علم الكلام، وإن كان المسلمون لم يسموا تلك المناقشات الكلامية فلسفة [٣].

---

[١] عن كتابه « التاريخ العام للغات السامية » ص ١٠ من الطبعة الثامنة بباريس.
[٢] عن كتابه « ابن رشد ومذهبه » بالفرنسية ص ٩٣.
[٣] نفس المرجع ص ٨٩.

فإذا تركنا «رينان» وأمثاله، الذين لايرون فى الفلسفة الإسلامية إلا الفلسفة الأغريقية كما فهمها المسلمون، نرى آخرين أمثال «جوستاف دوجا» الذى يقول فى كتابه (تاريخ الفلاسفة والمتكلمين من المسلمين): «وما أسوق إلا شاهدا واحدا؛ فهل يظن ظان أن عقلا كعقل ابن سينا لم ينتج فى الفلسفة شيئا طريفا، وأنه لم يكن غير مقلد لليونان! وهل مذاهب المعتزلة والأشعرية ليست ثمارا بديعة أنتجها الجنس العربى». [١] كما نجد مسيو «ريتير Ritter» يؤكد، مع آخرين مثله، أنه كان للاسلام فلسفة من الممكن أن تسمى بلا ريب فلسفة إسلامية.

على أن الباحث لا يسعه إلا أن يرى بوضوح أن «رينان» تناقض مع نفسه، فيما قرره أولا من أن تاريخ الفكر لا يستطيع أن يعرف أنه كانت هناك فلسفة عربية، إذ يقول فى موضع آخر: «إن العرب متعللون بشرحهم لأرسطو، مثلهم مثل كل الفلاسفة المدرسيين، عرفوا أن يخلقوا كل فلسفة مليئة من العناصر الخاصة، ومختلفة جدا بكل تأكيد عن الفلسفة التى كانت تعلم فى الليسيه [٢].

أما عن تفضيل المسلمين لأرسطو وفلسفته، وأن هذا كان عن تفكير أو انساقوا اليه اعتباطا، فيكفى أن نرد على رأى «رينان» بما رآه مستشرق آخر ثقة فيما يقول، وهو العلامة «مونك ــ Munk» وقوله أقرب الى الحق: «لقد اختار العرب أرسطو من بين الفلاسفة الآخرين عن تفضيل بلا ريب، لأن منهجه التجريبى يتفق ونزعتهم العلمية والواقعية أكثر من مذهب أفلاطون المثالى، ولأن منطقه اعتبر سلاحا له خطره فيما كان من نزاع عنيف دائم بين المدارس الكلامية واللاهوتية المختلفة [٣]»، وكان من تفضيل المسلمين المذهب التجريبى الأرسطى على المذهب المثالى الأفلاطونى، أنهم لم يأخذوا من هذا الأخير إلا مايسد ثغرات مذهب أرسطو إلا فى القليل النادر.

وهكذا، أخذت صيحة العصبية الدينية والجنسية تخف بمضى الزمن قليلا قليلا، ثم خفت فى أواخر القرن التاسع عشر، حتى إذا ما أقبل القرن العشرون كاد ينعقد الاجماع، بين مؤرخى الفلسفة فى الغرب، على أن الفلسفة الاسلامية قد كملت نقص فلسفة أرسطو فى بعض نواحيها، وعلى أنه ظهر فى الاسلام فلاسفة بكل معنى الكلمة [٤].

---

[١] عن محاضرات الاستاذ الكبير مصطفى باشا عبد الرازق المخطوطة، نقلا عن كتاب تراث الاسلام حـ ١ ص ٢٢٤.

[٢] ابن رشد ومذهبه ص ٨٩

[٣] أمشاج من الفلسفات اليهودية والعربية ص ٣١٢

[٤] مذكرات الاستاذ الكبير مصطفى باشا عبد الرازق عن كتاب «تراث الاسلام».

والآن ، بعد هذه الكلمة التى أشرنا بها الى المشكلة التى تعترض أول الأمر الباحث فى الفلسفة الاسلامية ، أى الخاصة بوجود فلسفة إسلامية أو عدم وجود فلسفة تستحق هذا الاسم ، نأخذ فيما اليه قصدنا من تقديم كتاب « المدخل الى الفلسفة الاسلامية .

« Introduction à l'étude de la philosophie Murulmane »

بادئين بكلمة جعلها المؤلف تصديرا للكتاب .

التصدير

إن البحث المنشور هنا هو مجموعة المحاضرات التى ألقيناها فى عام ١٩٠٧ — ١٩٠٨ م بمدرسة الآداب العليا بالجزائر ، التى أصبحت كلية بعد ذاك ، وكان عنوان هذه المحاضرات : « الفلاسفة المسلمون والدين الاسلامى » ، وأغلب المسائل التى تناولناها بالبحث فى هذا الكتاب كنا قد عالجناها من قبل فى دروس الأعوام السابقة ، وكانت المخطوطة معدة للطبع منذ عام ١٩٠٩ م ، لكن الظروف حالت دون النشر حينئذ ، وفى هذه الأيام عمدنا الى نشرها من غير تعديلات ، ولذلك وقفنا بالمراجع عند هذا التاريخ ؛ ورجاؤنا ألا يكون هذا التأخير قد أضعف من أهمية البحث وقيمته ، ومطابقته لما يكون قد جد من الأحوال .

ولا غرو ، فان من موضوع هذا العمل بحث الطابع المميز للعقلية السامية بالنسبة إلى العبقرية الآرية ، وعلى الأخص العبقرية العربية بالنسبة إلى العبقرية اليونانية ، حتى نستطيع أن نلقى ضوءا على العوامل التى طرأت أمام الفلاسفة المسلمين الذين تخصصوا فى التفكير اليونانى عند تناولهم المسائل ذات الطابع الفلسفى ، وخصوصا المسألة التى كانت تعد فى المرتبة الأولى من الأهمية فى عصرهم وفى بيئاتهم وهى التوفيق بين الفلسفة اليونانية والدين الاسلامى .

لقد ظلت المسألة كما هى منذ عام ١٩٠٩ م ، فلا نعد إذن متأخرين إذا شرعنا فى نشر هذا الكتاب فى هذه الأيام بعد ظهور المؤلفات العظيمة التى وضعها علماء الاجتماع ، من أمثال « دوركهايم » و « ليفى بريهل » .

الحديث موصول

محمد يوسف موسى
المدرس بكلية أصول الدين

حياة رجالات الإسلام

خالد بن الوليـــد

— ٣ —

فى حديث إسلام خالد بن الوليد رضى الله عنه ، كما سقناه فى مقالنا السابق ، أفانينُ من مجالات البحث وألوان العبقرية المحسة بذاتها ، الشاعرة بقيمتها فى الحياة .

وأول ما يطالع الباحث من ذلك ، الشعورُ النفسى الذى اضطرمت به نفس البطل العظيم فى مرحلة الانتقال من دين الآباء والأجداد ، وعقيدة الأوثان والأنداد ، الى دين الاسـلام وعقيدة التوحيد ، وهى مرحلة من أشد مراحل الحياة على النفوس القوية ، لأنها مرحلة يتسلط فيها الشك المريب على نفس الانسان فيذيبها على ما فيها من عقيدة وإيمان موروث ، ثم يخرجها خالية من الصور والأحاسيس ، حتى إذا أتاها اليقين بشواهد الحق تمثلت فى مرآتها آيات الايمان باهرة قاهرة .

كذلك بدأ إيمان بطل الاسلام خالد بن الوليد رضى الله عنه ، فهو قد شك وألح فى هـذا الشك ، شك فيما هو عليه من دين وعقيدة ، وشك فى مواقفه التى وقفها دفاعا عن ذلك الدين الذى لا يعرف ماهو ، سوى أنه دين الوليد ، ودين قريش ، ودين العرب ، ثم انتقل من الشك إلى أول درجات الإيمان ، فعرف أنه كان فى مواقفه كلها التى وقفها معانداً للاسلام موضعا فى غير شىء لأنه يمشى الى غير هدف ، فماذا إذن هـذا قلبه قد خلا من الماضى ، ولـكنه لا يستطيع أن يخليه من عقيدة ينطوى عليها ، وأى عقيـدة تلك التى يرتضيها لتعمر قلبه ؟ وهنا يبدأ طور جديد من الشك ، ولـكنه شك لعله أهدأ من الشك الأول ، لأن ذاك اقتلاع لجذور متأصلة ، وهـذا اختيار لعقيدة جديدة تملأ فراغ قلبه . ويصور لنا خالد رضى الله عنه هذا الطور بابرع ما يمكن أن تصور به نفس حائرة تتنازعها عوامل متجاذبة فيقول : « فلما صالح رسول الله صلى الله عليه وسلم قريشا بالحديبية قلت فى نفسى : أى شىء بقى ؟ أين أذهب ؟ إلى النجاشى ؟ فقـد اتبع محمدا ، وأصحابه عنده آمنون ، فأخرج الى هرقل ؟ فأخرج من دينى الى نصرانية أو يهودية ، فأقيم فى عجم ، فأقيم فى دارى بمن بقى ؟ فأنا فى ذلك إذ دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة فى عمرة القضية فتغيبت ولم أشهد دخوله » . كانت هذه الحيرة تمحيصا لنفس خالد ، وإعدادا لها لتستقبل حياتها الجديدة ، ولتواجه الحياة بوجه جديد تعرف به بين أبطال العبقرية الاسلامية الخالدة .

والأمر الثانى الذى يلفت النظر فى حـديث إسلام خالد رضى الله عنه : ذلك الـكتاب الذى كتب به الى خالد أخوه الوليد بن الوليد ، وكان قد دخل فى الاسلام وطلب خالدا فى مكانه مع المؤمنين فلم يجده ، وفيه يقول : « فانى لم أر أعجب من ذهاب رأيك عن الاسلام ، وعقلك عقلك » . هذه العبارة تصور شخصية خالد ومكانته وامتيازه فى قومه بعقل قارح ورأى نافذ ، ومن هذا الـكتاب يظهر احتفاء النبى صلى الله عليه وسلم بخالد وتقديره لعبقريته وعرفانه لحق بطولته ، فيسأل عنه ويعجب لاعراضه عن الاسلام ، ويرى أن لو كان خالد جعل نكايته وحده مع المسلمين لـكان خيرا له ويقدمه رسول الله صلى الله عليه وسلم على غيره من أبطال المسلمين ، وفى ذلك من التقريظ والثناء ما ليس بعـده غاية ، وفيه شهادة عظمى على ما كان يحتله خالد من مكانة سامية ، وما كان ينتظره منه الاسلام فى بطولته .

والأمر الثالث فى هذا الحـديث : أن إسلام خالد رضى عنه كان عن فكر مقتنع ورأى مدبر وكرامة موفرة ، فهو إذ يلقى داهية العرب عمرو بن العاص فى طريق الهداية ، وقد بدره عمرو بهـذا السؤال ليكشف به خبيئة نفسه ، وهو أعلم به وبمقامه فى قريش « يا أبا سليمان أين تريد ؟ » ولو كان غيره ما سأله عمرو ولا التفت إليه ، فأجابه خالد جواب الرجل الذى جعل عقله قائده ، فلم يتأثر أحدا ، ولم يخش أحدا ، ولـكنه آمن لأن دلائل الحق أنارت جوانب نفسه وفتحت قلبه وأيقظت ضميره ، فقال : « والله لقد استقام الميسم ، وإن محمداً لنبى ، أذهب فأسلم فحتى متى ؟ » ويفصح عن ذلك أكمل إفصاح مقاولة عكرمة بن أبى جهل له ليصده عن الاسلام ، قال عكرمة بعد أن أطلعه خالد على ذات نفسه رجاء صحبته : « قـد صبوت ياخالد ، فقال خالد : أصب ولـكنى أسلمت ، قال عكرمة : والله إن كان أحق قريش ألا يتكلم بهذا الـكلام إلا أنت ، قال خالد ولم ؟ قال عكرمة : لأن محمدا وضع شرف أبيك وقتل عمك وابن عمك ببدر ، فوالله ما كنت لأسلم ولا تكلم بكلامك ياخالد ، أما رأيت قريشا يريدون قتاله ؟ قال خالد : هذا أمر الجاهلية وحميتها ، لـكنى والله أسلمت حين تبين لى الحق » .

والأمر الرابع فى هذا الحديث : استقبال النبى صلى الله عليه وسلم لخالد وصاحبيه ، عمرو ابن العاص ، وعثمان بن طلحة الحجبى ، فإنه قال حين رآهم « رمتكم مكة بأفلاذ كبدها » . وهذا أول وسام من أوسمة الشرف والسؤدد تقلده خالد بن الوليد فى الاسلام وشاركه فيه فتى سهم ، وفتى عبد الدار رضى الله عنهم ، وهى كلمة من نوابغ الـكلم النبوى تأخذ بضبعى فتى مخزوم خالد بن الوليد الى ما يستقبله من شرف ونبل فى ظلال الاسلام ، وهى إذا صورت خالدا وصاحبيه فى السويداء من وجاهة مكة وعزتها ومجدها فإنما تعنى وصل هذا المجد بمجد الخلود مسطورا فى صحائف البطوله الظافرة وسمع الدنيا وبصرها .

والأمر الخامس فى حديث إسلام خالد رضى الله عنه : تلك الرعاية التى اختص بها النبى

صلى الله عليه وسلم خالدا ، وسروره باسلامه وتقريبه وإظهار فضيلته فى عقله وشجاعته : قال خالد : « فلبست من صالح ثيابى ثم عمدت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فلقينى أخى فقال : أسرع فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أخبر بك فسر بقدومك ، وهو ينتظركم ، فأسرعنا المشى ، فاطلعت عليه فما زال يتبسم إلىّ حتى وقفت عليه فسلمت عليه بالنبوة فرد علىّ السلام بوجه طلق » . وهنا يقف خالد رضى الله عنه ليسمع رسول الله صلى الله وسلم يملى عليه السطر الأول من كتاب البطولة وسفر العبقرية الخالدية فى مشهد من المهاجرين والأنصار مصورا فى تلك الكلمة البارعة التى قالها النبى صلى الله عليه وسلم لخالد بعد أن شهد شهادة الحق « الحمد لله الذى هداك ، قد كنت أرى لك عقلا رجوت ألا يسلمك إلا الى خير » . وقد تسنم خالد بذلك التاج الذى توجه به النبى الأمين ذروة الحياة الجديدة وهو لما يزل فى أولى درجاتها ، وما كان الاسلام وهو دين الهدى والنور ، وشريعة العزة والكرامة ، ليهدر خصائص الأفراد التى كانت لهم قبل إشراقه فى أرجاء نفوسهم ما دامت تلك الخصائص مما يسمو بالانسانية ويعزها ، وخصيصة العقل التى أشاد بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فى بطل الاسلام خالد رضى الله عنه من الكمالات التى لا تحدها الأمكنه ولا تخضع لقيود الأزمان ، فهل من حرج إذن أن يعرف خالد لنفسه قيمتها ويضعها من الشرف والسيادة موضعها ، ويفصح عن ذلك تحدثا بنعمة الله تعالى ؟ قال خالد رضى الله عنه : « والله ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعدل بى أحدا من أصحابه فيما حزبه » .

أجل ، لهذا أراد الاسلام خالدا ، ولهذا زكى رسول الله صلى الله عليه وسلم خالدا وأثنى عليه ، ومثلُ خالد إنما يراد للشدائد يكشفها وللبطولة يمثلها ؛ قال ابن عبد البر فى الاستيعاب وتابعه ابن الأثير فى أسد الغابة « ولم يزل خالد من حين أسلم يوليه رسول الله صلى الله عليه وسلم أعنة الخيل فيكون فى مقدمتها فى محاربة العرب » . وحسبنا أن النبى صلى الله عليه وسلم سماه «سيف الله» ؛ روى ابن عبد البر عن عبد الله بن أبى أوفى قال : اشتكى عبد الرحمن بن عوف خالد بن الوليد للنبى صلى الله عليه وسلم ، فقال « يا خالد لمَ تؤذى رجلا من أهل بدر ، لو أنفقت مثل أحد ذهبا لم تدرك عمله ؟ » قال : يا رسول الله إنهم يقعون بى فأرد عليهم ، فقال النبى صلى الله عليه وسلم «لا تؤذوا خالدا فإنه سيف من سيوف الله صبه الله على الكفار» . وروى عن ابن عباس أنه قال : وقع بين خالد بن الوليد وعمار بن ياسر كلام ، فقال عمار : لقد هممت ألا أكلمك أبدا ، فبلغ ذلك النبى صلى الله عليه وسلم ، فقال « يا خالد مالك ولعمار رجل من أهل الجنة ، قد شهد بدرا » ، وقال لعمار « إن خالدا يا عمار سيف من سيوف الله على الكفار » قال خالد : فما زلت أحب عمارا من يومئذ . وروى الترمذى عن أبى هريرة قال : نزلنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم منزلا ، فجعل الناس يمرون ، فيقول رسول الله

صلى الله عليه وسلم « من هذا ؟ » فأقول : فلان ، حتى مر خالد بن الوليد ، فقال « من هذا ؟ » قلت : خالد بن الوليد ، فقال : « نعم عبد الله هذا سيف من سيوف الله » .

وكان خالد رضى الله عنه من خيار الصحابة ، شديد الثقة بالله تعالى ، وكان مجاب الدعوة ؛ قال ابن حجر فى الاصابة : لما قدم خالد بن الوليد الحيرة أتى بسم فوضعه فى راحته ثم سمى وشربه فلم يضره . وقال أيضا : روى ابن أبى الدنيا باسناد صحيح عن خيثمة قال : أتى خالد بن الوليد رجل معه زق خمر فقال : اللهم اجعله عسلا ، فصار عسلا .

الى هنا نقف بالحديث عن أوائل خالد وإسلامه ، ونفتح كتاب عبقريته الغامرة ، ونملى من صفحات بطولته الباهرة أسطرا ليقرأ فيها الشباب المسلم آيات البراعة فى سياسة الحروب وقيادة الجيوش قيادة مظفرة ليستخلصوا منها الأسوة النافعة والعظة البالغة ؟

صادق ابراهيم عرجون

تصوير نفسية المفتونين

قال أمير المؤمنين على بن أبى طالب ، وهو من عيون حكمه :

« لا تكن ممن يرجو الآخرة بغير عمل ، ويؤخر التوبة لطول الأمل ، ويقول فى الدنيا بقول الزاهدين ، ويعمل فيها بعمل الراغبين ؛ إن أعطى منها لم يشبع ، وإن منع لم يقنع ، يعجز عن شكر ما أوتى ، ويبتغى الزيادة فيما بقى ؛ ينهى ولا ينتهى ، ويأمر بما لا يأتى ؛ يحب الصالحين ولا يعمل بأعمالهم ، ويبغض المسيئين وهو منهم ؛ يكره الموت لكثرة ذنوبه ، ويقيم على ما يكره الموت له ؛ إن سقم ظل نادما ، وإن صح أمن لاهيا ؛ يعجب بنفسه إذا عوفى ، ويقنط إذا ابتلى ؛ تغلبه نفسه على ما يظن ، ولا يغلبها على ما يستيقن ، ولا يثق بالرزق بما ضمن له ، ولا يعمل من العمل بما فرض عليه ؛ إن استغنى بطر وفتن ، وإن افتقر قنط وحزن ؛ فهو من الذنب والنعمة موقر ؛ يبتغى الزيادة ولا يشكر ، ويتكلف من الناس ما لم يؤمر ، ويضيع من نفسه ما هو أكثر ؛ ويبالغ إذا سأل ، ويقصر إذا عمل ؛ يخشى الموت ، ولا يبادر الفوت ؛ يستكثر من معصية غيره ما يستقله من نفسه ، ويستكثر من طاعته ما يستقله من غيره ؛ فهو على الناس طاعن ، ولنفسه مداهن ؛ اللغو مع الأغنياء ، أحب إليه من الذكر مع الفقراء ؛ يحكم على غيره لنفسه ، ولا يحكم عليها لغيره ، وهو يطاع ويعصى ، ويستوفى ولا يوفى » .

نقول : إن هذه القطعة من كلام الامام أبى الحسن عليه السلام قد جمعت من عناصر النفسيات المفتونة ، فى بيان يخلب القلوب ، وحكمة تستهوى العقول ، مالم يجمعه غيره فيما نعلم .

محمد عبده والدفاع عن الاسلام

— ٢ —

٣ — ولم يدخر محمد عبده جهدا فى محاربة كافة معتقدات التشبيه ، سواء أكانت عند الوثنيين القدماء أم عند الظاهرية والحشوية من المسلمين . ويرى اللاهوتى المصرى أن اعتقادات التشبيه وردت فى التاريخ فى صور ثلاث مختلفة :

(ا) ورد التشبيه أولا فى صورة اعتقاد بألوهية بعض الموجودات أو بعض الأشياء الحسية . ويفسر ذلك بأن ضعف الادراك عن الاحاطة بحقائق الأكوان يدفع الناس فى ذلك الطور الى الاعتقاد بأن آثار القوى الطبيعية التى يشاهدونها لا تفسر إلا بألوهية هذا الكائن أو ذلك ، مما شاء لهم الجهل من جماد أو حيوان أو إنسان . فاذا هم يسارعون فى إرضاء معبوداتهم بما يعن لهم وكما تشرعه لهم أهواؤهم (١) .

(ب) ويكون التشبيه أيضا عبارة عن الاعتقاد بأن الله يظهر أحيانا فى بعض الصور البشرية . فربما فاق إنسان أقرانه فى العقل أو فى الشجاعة « أو صدر منه مالا يألفون من الأعمال ، أو ظهر بما لا يعرفون من الأحوال » فيظنونه مظهرا للوجود الالهى ، ويدينون لسلطانه ، ويخضعون لارادته . ذلك هو الطور الذى يكون فيه الانسان عبدا للانسان (٢) .

(ج) ولكن التشبيه قد يتخذ صورة الاعتقاد بالوسائط والشفعاء ؛ يظن أهل هذا الطور أن الله « كملك من الملوك يصطفى لنفسه مديرين من خلقه ، ويستصنع عمالا للتصرف فى شئون عباده ؛ فاذا امتاز أحدهم بما يعتقدونه زلفى الى الله ، أو صدر منه ما يظنونه دليلا على أنه من المقربين اليه ، رفعوه الى تلك المنزلة ، منزلة الاصطفاء للتصرف فى الكون ، فاتخذوه شفيعا لديه يلجأون اليه فى مهمات أعمالهم ، ويستنجدون منه المعونة بما له من الدالة على ربه !

ويصرح الاستاذ الامام أخيرا بأن تلك الاعتقادات المشبهة كلها تلائم عقلية البشر فى حال قريبة من البداوة جعلت من الانسان ألعوبة لخياله ولرؤسائه وللسادن والكاهن (٣) .

٤ — وينكر محمد عبده أشد الانكار نظرية الجبر وقهر الارادة ، تلك النظرية التى شاعت نسبتها الى الاسلام ، ويرى أن الدين الاسلامى الصحيح برىء منها ، وأنه مناف للجبر ، مؤكد لحرية الارادة ، مثبت لأفعال الانسان . ويقول إن من المحقق أن نبى الاسلام اتجه بأقواله وأفعاله الى تأييد الحرية الانسانية والمسئولية الأخلاقية . وأن ذلك هو مذهب أهل السنة الصحيحة . فان صحابة النبى وأوائل التابعين فهموا ذلك المعنى وساروا فى تلك السبيل . ولقد صرح على بن أبى طالب بكفر من أنكروا حرية الارادة . نعم إن فى الاسلام بعض نزعات تنحو الى تقييد الحرية . ولكن أين الدين الذى خلا من تلك النزعات ؟ إن من قرأ القرآن فى إنصاف ، وقارن نصوصه بغيرها من النصوص النادرة التى

---

(١) تاريخ م ٢ ص ٤٢٧ (٢) نفس المرجع (٣) تاريخ م ٢ ص ٤٢٨

أيدت الحرية ، وجد أنه يجعل لها مكانا يعدل ما جعلت لها الأديان الأخرى . وإذا كان « المكتوب » الذى قال بعض عامة المسلمين قد أوهم معنى الجبر الذى نسبه الغربيون الى الاسلام ، فذلك يقينا إسراف فاحش . إنما الجبر يرجع الى العقلية الخاصة للشعوب التى اعتنقت الاسلام أكثر مما يرجع الى طبيعة الاسلام نفسه . والذين ينكرون حرية الارادة فى أيامنا هذه إنما هم طوائف من المتصوفة ، وهم أشبه بطائفة « الجانسنست » وغلاة الكلفانيين فى المسيحية . وإذن فالتواكل « لا الاسلام » هو الآفة الكبرى لشعوب المسلمين . وجملة القول أن الاسلام اذا كان يرى كغيره من الأديان أن الله خالق الأشياء جميعا ، فان أفعال الانسان مع ذلك منسوبة اليه (١) .

٥ — اتهم بعض الكتاب الغربيين دين الاسلام بأنه دين مناوىء لتقدم العلم والثقافة فقال « أرنست رنان » : « عجز الاسلام عن التطور وعن قبول أى عنصر من عناصر الحياة المدنية فاجتث من قلبه كل بذرة من بذور الثقافة العقلية (٢) » . وكذلك صرح هانوتو بأن الاسلام عقبة فى سبيل العلم والحضارة العقلية (٣) .

لكن الاستاذ الامام يرى أن لا شىء هو أشد بطلانا من أمثال هذه الأحكام السريعة التى يسوق اليها التعصب والهوى ؛ فالاسلام إنما يحث على استعمال العقل والدليل ، وينهى عن التقليد وعن التعلق بفاسد المعتقدات والعادات ؛ فكيف يعجز الاسلام الذى يستند على مطالب الطبيعة البشرية وعلى العقل ، والذى يحض معتنقيه على البحث والاستقلال فى الرأى والاستدلال لمعرفة الكون ، كيف يعجز دين كهذا عن إجابة مطالب العلم والمدنية (٤) ؟ إن التاريخ نفسه شاهد على أن الاسلام قد سار مع العلم جنبا الى جنب . فما كاد يمضى على ظهور ذلك الدين قرنان من الزمان حتى نبغ المسلمون فى جميع فروع المعرفة البشرية . وهذا ما اعترف به كبار علماء الغرب ؛ فقد قال أحدهم : أقامت النصرانية فى الأرض ستة عشر قرنا ولم تأت بفلكى واحد ، وأخذ المسلمون يبحثون فى هذه العلوم بعد وفاة نبيهم ببضع سنين (٥) . ألم يقل النبى (نبى الاسلام) : اطلبوا العلم ولو بالصين ؟ أما رأينا ذلك الأمى بعد هجرته الى المدينة يسمح باطلاق سراح أسرى مكة القادرين على تعليم اثنى عشر فتى من المدينة فن الكتابة والقراءة ، ذلك الفن الذى كان هو نفسه يجهله ؟ إن ديننا يعلن أن مداد العالم يعدل دم الشهداء لا يمكن أن يتهم بالجهل ومناوأة العلم فى طبيعته وجوهره . لم يكن الاسلام دين جهل حين كانت أوربا تتخبط فى ظلام التاريخ ، بينما حمل المسلمون شعلة العرفان للانسانية كلها مدى

---

(١) انظر هذا الفصل السادس « الحرية عند محمد عبده » ص ٢٨ — ٣٩ (٢) رنان : « ابن رشد ومذهبه » ص ١١١ (٣) تاريخ م ٢ (٤) رسالة التوحيد ص ١٧٦ و ١٧٧ (٥) تاريخ م ٢ ص ٤٣٠

خمسة قرون (١) . والعرب هم الذين اشتغلوا بجمع مؤلفات اليونان وترجمتها ، وهم الذين فهموا هندسة ابولونيوس ، وهم الذين استعملوا الأسلحة التي وجدوها في المعقل المنطقي الذي خلفه أرسطو. والعرب أيضا هم الذين نموا علوم الزراعة والفلك ، وأنشأوا علمي الجبر والكيمياء (٢) وهم الذين أقاموا في مدنهم المدارس والمكتبات وخطوا فيها المساجد والميادين ، وهم الذين أعطوا أوربا مدرسة فلسفية في قرطبة ومدرسة طبية في سالرن (٣) . والخلاصة أن الاسلام رحب كل الترحيب بالعلم .

٦ — ويرى محمد عبده أن تسامح الاسلام وترخصه سواء مع معتنقيه أو مع أصحاب الأديان الأخرى هو حقيقة لا سبيل الى وضعها موضع الشك . ذلك أن الاسلام جاء فأنكر أن يكون لأحد من الناس حق في الحكم على عقيدة أخ له في الدين ، ورفع ما كان قد وضعه رؤساء الأديان من الحجر على عقول المتدينين في فهم الكتب السماوية استئثارا من أولئك بحق الفهم لأنفسهم (٤) . وكذلك اشتهر الاسلام باكرامه العلماء من غير المسلمين ، ولقد حفل تاريخ الخلافة بذكر الممتازين من اليهود والنصارى الذين ظفروا بأعلى المناصب في الدولة الاسلامية (٥). ثم إن معاملة المسلمين للمسيحيين الخاضعين لهم في أسبانيا مثلا « كان فيها تسامح أكثر مما كان في معاملة النصارى للمسلمين » . تلك حقيقة اعترف بها المنصفون من المؤرخين والمستشرقين (٦) وإذا كان بعض رؤساء الدول الاسلامية قد اضطروا أحيانا الى شن الحرب على غير المسلمين فذلك تحقيقا لغايات سياسية ، ولم يستخدم الدين في تلك الأحوال إلا وسيلة وتبريرا . فالاسلام إذن متسامح مع أهل الأديان الأخرى تسامحه مع أهل البحث الحر .

٧ — أراد الاستاذ الامام بهذا الدفاع أن يثبت أن الاسلام يفوق الأديان الأخرى بخلوص توحيده وتنزيهه . وبهذين المبدأين استطاع الاسلام أن يحرر الانسان في جميع المجالات ، إذ وضعه أمام الله وحده ، وعلمه أن لا يعتمد على أحد سواه ، وأن لا يلجأ الى واسطة تبيعه رضاءه .

وبين الاستاذ الامام أن الاسلام بما له من صبغة إنسانية ظاهرة ، وعدوله عن مثل أعلى يتخطى حدود الطاقة البشرية ، كان أكثر الأديان ملاءمة للدنيا ؛ كما بين أنه بطابعه العقلي الذي يسوق الانسان الى الكشف عن أسرار الكون ؛ والى التعمق في معرفة النفس ، مسترشدا بنور العقل ، وبمناداته بحرية الوجدان ، ومطالبته بحقوق الانسان ، وغير ذلك من المعاني التي ظفرت بها المدنية ، بهذا كله سبق الاسلام أوربا قرونا عديدة ؟

الدكتور عثمان أمين
مدرس الفلسفة بجامعة فؤاد الأول

---

(١) تاريخ م ٢ ص ٤٢٨ ـ ٤٣٠ قارن بزورث سمث : محمد والمذهب المحمدي ص ٢١٤ (طبعة ثانية) .
(٢) الاسلام والنصرانية ص ٩١ بع قارن محمد المخزومي باشا . خاطرات جمال الدين الأفغاني . بيروت سنة ١٩٣١ ص ١٦٧ بع (٣) الاسلام والنصرانية ص ٨٧ ـ ٩٠ (٤) التوحيد ص ١٧٨ (٥) الاسلام والنصرانية ص ١٤ (٦) أنظر مقال « نصارى » في دائرة المعارف الاسلامية وقارن . توماس ارنولد : تعاليم الاسلام .

نظرية المعرفة عند ابن سينا

ولد الشيخ الرئيس ابن سينا عام ٣٧٠ هـ ، وتوفى عام ٤٢٨ هـ بهمذان وقيل باصبهان . وكتب سيرة حياته بقلمه كما فعل الغزالى فى المنقذ من الضلال · هذه السير المكتوبة بأقلام أصحابها تعتبر مرجعاً هاماً فى التاريخ خصوصاً من الناحية النفسية .

ونريد أن نعرض لناحية من نواحى فلسفته ، هى نظرية المعرفة ، تتمةً للبحث الذى بدأناه .

فقد رأينا أن إخوان الصفا يذهبون إلى أن المعرفة كلها مكتسبة ، وأما « المعقولات التى هى فى أوائل العقول ليست شيئاً سوى رسوم المحسوسات الجزئيات الملتقطة بطريق الحواس » [١]

ويرى ابن سينا غير هذا الرأى ، بل يذهب إلى النقيض ، أى أن المعرفة فطرية ، على الأخص الأوليات . وفى ذلك يقول : « الأوليات هى قضايا ومقدمات تحدث فى الانسان من جهة قوته العقلية من غير سبب يوجب التصديق بها إلا ذواتها . . . . (إلى أن قال) : « وجب أن يصدق بها الذهن ابتداء بلاعلة أخرى ، ومن غير أن يشعر أن هذا مما استفيد فى الحال . بل يظن الانسان أنه دائماً كان عالماً به . ومثال ذلك : أن الكل أعظم من الجزء ، وهـذا غير مستفاد من حس ولا استقراء ولا شىء آخر . نعم قد يمكن أن يفيده الحس تصورا للكل وللأعظم وللجزء . وأما التصديق بهذه القضية (يريد أن الكل أعظم من الجزء) فهو من جبلته [٢] » .

وعقد ابن سينا فصلا فى « شرح ألفاظ يجب التنبه لمعانيها » منها العلم والعقل والذهن والذكاء والحدس . قال فى تعريف العقل « اعتقاد بأن الشىء كذا وأنه لا يمكن أن لا يكون كذا طبعاً بلا واسطة ، كاعتقاد المبادئ الأولى للبراهين . وقد يقال لتصور الماهية بذاتها بلا تحديدها كتصور المبادىء الأولى للحد . » [٣] وسيأتى تفصيل الكلام عن العقل فيما بعد .

ومن البراهين التى يسوقها ابن سينا على أن هذه المعقولات فطرية ومن طبيعة العقل وأنها غير مكتسبة أن النفس الناطقة ، وبها يسمى الانسان ناطقا ، هـذه القوة موجودة فى كل واحد من الناس طفلا كان أو بالغاً ، مجنونا كان أو عاقلا ، مريضا كان أو سليما . فأول ما يحصل فى هـذه القوة من المعقولات هى المسماة بداية العقول والآراء العالية : أعنى المعانى المتحققة

---

[١] مجلة الازهر المجلد ١٤ الجزء ٧ ص ٣٢٢ [٢] النجاة – مطبعة السعادة بمصر ١٣٣١ هـ ١ ص ١٠١
[٣] النجاة جـ ١ ص ١٣٧ .

بغير حاجة الى قياس وتعلم . إذ لو كان لـكل واحد من المعقولات حاجة الى تقدم علم وقياس لوصل الأمر الى مالا يتناهى . وذلك محال . وظاهر أن من المعقولات معقولات أول لا تحتاج الى قياس وتعلم فى أن تكون معقولات » [١] .

ونظم ابن سينا الرأى الذى نحن بصدده فى القصيدة المزدوجة فى المنطق حيث قال :

وبعضها مقـــــدمات المقـل　　كالقـول أن الجزء دون الـكل
حصولها لعقلنا بالفطرة　　لا يمـكن التشكيك فيه الفكرة [٢]

هذه المعقولات الموجودة فى أوائل العقول بالفطرة دون حاجة إلى تعلم ، يختص بها عقلان من العقول الأربعة التى يقسم ابن سينا العقل إليها ، وهى : العقل الهيولانى ، والعقل بالملـكة ، والعقل بالفعل ، والعقل المستفاد .

فالعقل الهيولانى تشبيه له بالهيولى الأولى الخالية فى نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها ، وهى حاصلة لجميع أشخاص النوع فى مبادى فطرتهم .

والعقل بالملـكة يسمى كذلك عند ماتحصل المعقولات الأولى بالفعل ، وبذلك يكون العقل الهيولانى قوة ، والعقل بالملـكة فعلاً .

والعقل بالفعل هو الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التى هى العلوم المكتسبة ، ويكون ذلك بالفكر والحدس .

والعقل المستفاد هو حضور تلك المعقولات بالفعل للنفس ، أو أن يحصل للمرء المعقول بالفعل مشاهداً متمثلا فى الذهن (٣) .

وأحب أن أثبت هنا نص ماذكره الرازى فى لباب الاشارات عن هذه العقول زيادة فى التحقيق والتأكيد « إشارة : النفس الانسانية لهـا قوتان : عاملة وهى القوة التى باعتبارها يدبر البدن ، وعاقلة ولها مراتب : فأولها كونها مستعدة لقبول الصور العقلية ، وهذه المرتبة مسماة بالعقل الهيولانى . وثانيها أن تحصل فيها التصورات والتصديقات البديهية وهى العقل بالملـكة . وهذه المرتبة مختلفة بحسب كمية تلك البديهيات ، وبحسب كيفية قوة النفس على الانتقال منها إلى المطالب . وثالثها أن يحصل الانتقال من تلك المبادئ إلى المطالب الفكرية البرهانية إلا أن تلك الصور لاتكون حاضرة بالفعل . ورابعها أن تـكون تلك الصورة حاضرة بالفعل ينظر إليها صاحبها وهى العقل المستفاد » (٤) .

[١] رسـالة فى السعادة والحجج العشرة على ان النفس الانسانية جوهر ـ حيدر أباد الدكن ـ ١٣٠٣ هـ ـ ص ٥ [٢] منطق المشرقيين ـ مطبعة المؤيد ١٩١٠ ـ ص ١٤

[٣] اشارات ابن سينا شرح الطوسى والرازى المطبعة الخيرية ١٣٢٥ هـ ص ١٥٤ الى ١٦٠

[٤] لباب الاشارات للرازى — مطبعة السعادة ١٣٢٦ هـ ص ٧٧ .

ويبدو لنا أن الدكتور جميل صليبا لم يكن دقيقاً فى فهم ابن سينا ، ولهذا نثبت ماذكره فى رسالته ونناقشه بعد ذلك . قال : « فالنفس تنتزع المعقولات المجردة من المحسوسات الشخصية بواسطة العقل الهيولانى ، ثم تنظمها بحسب مافى العقل بالملكة من المعقولات الأولى وما تستخرجه من المعقولات الثانية . ولكن العقل الذى تشرق عليه المعقولات هو العقل المستفاد (١) .

ووجه الخطأ فيما ذكره يقع فيما يأتى :

١ — قوله إن النفس تنتزع المعقولات المجردة بواسطة العقل الهيولانى . إذ أن رأى ابن سينا أن العقل الهيولانى هو الاستعداد لقبول الصور العقلية . ولا يتم هذا الانتزاع إلا بالعقل المستفاد ، وله سبيل آخر نذكره فيما بعد .

٢ — والخطأ الثانى قوله « تنظمها بحسب ما فى العقل بالملكة من المعقولات الاولى » . وهذا التنظيم لم يقل به ابن سينا . ثم لم يبين لنا الدكتور صليبا هل المعقولات الأولى مكتسبة أم فطرية ؟

٣ — والخطأ الثالث قوله «ولكن العقل الذى تشرق عليه المعقولات هو العقل المستفاد» ، ذلك أن ابن سينا يرى أن الاشراق يكون فى العقول الأربعة ، ولكن منه إشراق بعيد ومنه إشراق قريب . وفى ذلك ينص الرازى فى اللباب « القوة على هذا الاتصال منها بعيدة وهو العقل الهيولانى ، ومنها قوة كاسبة وهى العقل بالملكة . ومنها قوة تامة الاستعداد لها أن تُقبل بالنفس إلى جهة الاشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهى المسماة بالعقل بالفعل . وأما الاتصال التام فهو العقل المستفاد »(٢) .

هذه الإشارة مما هذب فيه الإمام الرازى كتاب الاشارات . أما الاشارة الأصلية فقد جرت كما يأتى « هذا الاتصال علته قوة بعيدة هى العقل الهيولانى ، وقوة كاسبة هى العقل بالملكة ، وقوة تامة الاستعداد لها أن تقبل بالنفس إلى جهة الاشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهى المسماة بالعقل بالفعل »(٣) .

فابن سينا وقف فى إشارته عند الكلام على الاتصال عند العقل بالفعل ، بينما يرى الرازى أن الاتصال التام يكون بالعقل المستفاد .

ونعود إلى تحقيق البحث الذى نحن بصدده وهو : هل يكتسب الانسان المعقولات الأولى عن المحسوسات ، أم هى موجودة بالفطرة ؟ . وإذا كانت فطرية فمن أين جاءت ؟

[١] من أفلاطون الى ابن سينا : الدكتور جميل صليبا ــ دمشق ــ الطبعة الثانية ص ١١٥

[٢] لباب الاشارات ص ٧٩ [٣] الاشارات ١٦٠

أجاب ابن سينا عن هذه الأسئلة بأن « المعانى الكلية الأولية المتعلقة بما حصلت فى النفس فأما أن تحصل بتصفح الجزئيات أو بفيض يتصل بها علوى عن طريق الالهام ، لكن المعانى الكلية الأولية لو كانت مستفادة باستقراء الجزئيات لما كانت بها ثقة بل وما كانت كليات بالحقيقة » (١) .

فنحن نرى أن ابن سينا طرح المسألة على بساط البحث ، ووجد أن الوصول الى المعانى الكلية الأولية ، سواء أكانت المبادىء الأولى للبراهين أو للحد كما ذكرنا فى تعريف العقل ، تكون بطريقين : الأول تصفح الجزئيات وهو استقراء المحسوسات ، والثانى الفيض العلوى وطريق الاتصال . ثم أنكر ابن سينا طريق الحواس ، وآثر طريق الفيض . ودليله على ذلك الثقة الحاصلة فى الأوليات ، وأن هذه الثقة فيها هى الدليل عنده على أنها ليست من اكتساب أنفسنا بل من جوهر خارج عنا ، إذ «من البين أن هذه المعانى هى فى غاية الصحة والثقة وهى علة الثقة لغيرها ، فاذاً حصولها بفيض علوى ونور إلهى يتصل بها فيخرجها من حد القوة الى حد الفعل . وبالاتحاد بالفيض يعقل (٢) ».

ومن أدلة ابن سينا على وجود المعانى الكلية وجوداً حقيقياً خارجاً عنا ، تكتسبها النفس بالاتصال ، أن الصور العقلية تُنسى بعد إدراكها ، فأين تذهب ؟ فان قيل إن هناك شيئا كالخزانة تحفظ فيه الصور العقلية بعد نسيانها فهذا محال « لأن النفس جوهر مجرد ، فلا يمكن أن ينقسم الى قسمين يكون أحدهما مدركا والثانى خزانة ، فلم يبق إلا أن يقال إن ها هنا شيئا خارجا عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات ، فاذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ارتسم منه فينا الصور العقلية الخاصه بذلك الاستعداد (٣) »

هذا الاتصال يكون بالعقل الفعال .

وجملة القول كما يقول الطوسى فى شرح الاشارات « أنا إذا علمنا شيئا فقد حصلت حقيقته فينا . فإذا غبنا عن ذلك المعلوم استحال أن تكون حقيقته باقية فينا ؛ إذ لا معنى للعلم إلا حصول تلك الصورة فى النفس . فمتى كانت تلك الصور باقية فى النفس استحال أن لا تكون النفس شاعرة بها . ثم إن تلك الصور إما أن تكون متحفظة فى قوة أخرى وهى خزانة لأنفسنا وهذا محال ؛ لأن تلك الخزانة إن كانت موجودة فى أنفسنا كانت الصور الموجودة فيها موجودة فى أنفسنا فيعود المحال ، وإن لم يكن موجوداً فى نفوسنا فهو موجود مباين لنفوسنا ، ويجب أن يكون بحيث تفيض عنه هذه الصور على نفوسنا عند اتصال نفوسنا به . وذلك الشىء يجب أن يكون عقلا بالفعل وهو العقل الفعال » (٤) .

الدكتور

احمد فؤاد الاهوانى

[١] رسالة فى السعادة ص ١٣ [٢] رسالة فى السعادة ص ١٣

[٣] لباب الاشارات ص ٧٨ و ٧٩ [٤] الاشارات ص ١٥٩ و ١٦٠

الحجاج بن يوسف الثقفى

— ٢ —

عود على بدء :

تحدثنا فى مقالنا السابق عن نشأة الحجاج والبيئة التى نبت فيها ، ثم ألمعنا إلى نبـذة من تاريخه فى خدمة عبد الملك بن مروان . وها نحن أولاء نتحدث اليوم عن مُثُلٍ أخرى من أعماله العظيمة التى تدل على أنه كان قائداً ممتازاً يزن الأمر قبل أن يقدم عليه ، وينهج له سبيله الذى يفضى إليه . فالحجاج مثل أعلى للقادة الذين يضعـون الأمور فى نصابها ، فهو لايضع السيف حيث تـكفيه العصا ، ولا العصا حيث يكفيه اللسان . .

ويجدر بمؤرخ الحجاج ، لاسيما إذا أراد أن يستعرض أخلد آثاره ، أن يتحدث عن إمارته على العراق حيث طبقت السياسة الحجاجية أصدق تطبيق ، وأتت بأطيب الثمار .

إمارته على العراق :

كانت العراق أحق الأمكنة بإمارة رجل له ذكاء الحجاج وجبروته ، لأنها كانت تؤوى رجالا من أهل النفاق والغدر ؛ أليسوا هم الذين أعطوا الأمان الحسين بن على ثم انفضوا من حوله بعد أن استوفدوه وتركوه يلقى مصرعه فى كربلاء ؟ ! أليسوا هم الذين غدروا من قبله بمسلم بن عقيل ومن بعده بمصعب بن الزبير ؟ !

كانت بالعراق سوق نافقة لـكل دعوة تعارض بنى أمية ، فالعراق بأولئك الرجال كان وكر الدسائس ضد الحـكم القائم ، والعراق مفرخ رافعى راية التمرد عليه ؛ فهم الذين تركوا المهلَّب يحارب الخوارج ولا يجد حوله إلا النزر اليسير من الجنـد والعتاد . وفى كل مكان هنالك كان ينتظم الحلَق ومادة حديثهم طعن الأمويين ونقـد مبادئهم بالحق والباطل .

فلم يجد عبد الملك بدًّا من أن يرميهم بغضبه ونقمته ، فأوفد اليهم رجله الجبار الحجاج ، الذى سنرى كيف أوقع بهم وردهم إلى طاعة الدولة القائمة . فحين رأى عبد الملك أن قائده المهلب ابن أبى صفرة الذى يقاتل الخوارج يشـكو قلة الرجال وقلة الامداد ، وعدم مبالاة القوم بمساعدته ، خرج إلى أصحابه يقول : « ويل لـكم ! مَن للعراق ؟ » والحجاج يقول : « أنا لهـا ياأمير المؤمنين » . وكرر الخليفة سؤاله والحجاج عند جوابه لايتعداه ، حتى عهد اليه عبد الملك بإمارة العراق سنة ٧٣ هـ .

وهكذا سار الدكتاتور الأموى — إذا صح هذا التعبير — إلى حيث ولايته الجديدة ، فعند مابلغ القادسية ترك أصحابه ثم تسـلل بمفرده إلى الكوفة فى ثياب تنكرية عجيبة ، وقد جعل على وجهه لثاما وعلى رأسه عمامة حمراء ، وصعد المنبر حاملا سيفه متنكباً قوسه ، ثم ظل

برهة لاينبس ببنت شفة ، حتى تهامس الناس فى المسجد وفكر بعضهم فى أن يقذفه بالحصى ، فكشف عن شخصه وأنشد :

أنا ابن جلا وطلاع الثنايا   متى أضع العمامة تعرفونى

ثم خطبهم خطبته المشهورة التى وجفت لها القلوب ، ومنها :

« يأهل الكوفة ! إنى لأرى رءوسا قد أينعت وحان قطافها ، وإنى لصاحبها ، وكأنى أنظر إلى الدماء بين العمائم واللحى . . . فسأضربنكم ضرب غرائب الإبل ، وسأحزمنكم حزم السلمة . . . أما والله لتستقيمن على طريق الحق أو لأدعن لكل رجل منكم شغلا فى جسده . . . الخ » . إنها والله لمناورة بارعة وتقليد عجيب يبدأ به الحجاج أهل العراق ؛ فافتتح عهده الجديد بأن ألقى على القوم درسا فى الأدب والطاعة لم ينسوه أبداً .

وكأنى بأهل العراق قد رأوا أن الوالى الجديد رجل لاعهد لهم بأمثاله فى جرأته وحزمه ، إذا قال فعل ، وإذا فعل لاينظر فى العاقبة . وحقا لقد كانت هذه الشدة دواء ناجعا لأهل النفاق ، فالنفاق سجية الجبناء فى كل زمان ومكان ، وليس هنالك دواء أنجع ولا أشفى للجبن من الشدة والجبروت .

فهذا عمر بن الضابئ الشيخ الهزيل الذى انحنى ظهره وارتعش كبرا وهرما يلتمس من الحجاج أن يعفيه من اللحوق بالمهلب لعدم قدرته على القتال ، وأن يقتل ابنه الشاب بدلا منه . فاذا برجلنا الذى لايرحم الأثيم وإن طالت مراوغته وسلامته ، يقول لصاحبنا : ألست القائل :

هممت ولم أفعل وكدت وليتنى   تركت على عثمان تبكى حلائله

ثم أمر فضرب عنقه . وهنا أترك للقارئ الاستنباط ، فلعله فهم كيف تزاحمت المناكب وأسرع الشيب والشباب لمؤازرة المهلب فى جهاده ، وفى هذا يقول عبد الله الأسدى :

تجهز فإما أن تزور ابن ضابىء   عميرا ، وإما أن تزور المهلبا
هما خطتا خسف نجاؤك منهما   ركوبك حوليا من الثلج أشهبا
فأضحت ومن كانت خراسان دونه   رآها مكان السوق أوهى أقربا !!

هذه سياسة الحجاج مع النفاق ؛ جعل ميدان القتال الوعر البعيد بخراسان كأنه بظاهر المدينة أو عن كثب من سوقها ، والجبروت فى بعض الاحوال يفعل المستحيل ، ويطبب القلوب الزائغة ، ويبرىء الأحلام المريضة .

إن الحجاج فى إرخاصه الأرواح وسفكه الدماء على هذه الوتيرة ، قد يقال عنه إنه طاغية جبار يأخذ البرىء بذنب الأثيم . ولكن أليس خليقا بنا حين نقرر هذا الحكم أن نحاول التنبؤ بما عساه كان يحدث لو أن الحجاج سار على سياسة سابقيه ، سياسة اللين والتسويف

والإقناع بالأحاديث والخطب ؟ كيف كان يستطيع المهلب فى جيشه الصغير أن يقمع فتنهم ، وأن يكسر شوكتهم ؟ أما كان يؤدى ذلك إلى انتصار الفتنة ، فتجتاح العالم الإسلامى حينئذ ؟ وناهيك عما لها من نتائج كانت تقع لا محالة . فما أصدق الحجاج وما كان أبعد نظره حين قال عندما أمر بقتل ابن ضابىء « اقتله إن فى قتله صلاحا للمسلمين » .

حديث البصرة :

بعد أن تم للحجاج تدبير أمور الكوفة وإصلاح ما أفسده أهلها ، وبعد أن زود المهلب بالجنود حتى فاضوا عن حاجته ، شخص الى البصرة التى كان الخوارج يهددونها والتى كانت نقطة ضعف فى الدولة الأموية لكثرة الأيدى التى تداولتها ، وذلك بعد أن استخلف على الكوفة عروة بن المغيرة بن شعبة . وفى البصرة حيث الاضطرابات شاملة ، وحيث تفرخ الفتن لكل ما هو غير أموى ، وحيث حقل الدسائس الخصب ، ذهب الحجاج وعرض لأهلها سياسته بطريقته الخاصة ، أعنى بخطبة كخطبته فى الكوفة ملأها تهديدا ووعيدا ، وأمرهم أن يلحقوا بجيش المهلب ، فصدعوا بالأمر وخشوا بأس الرجل الذى يقتل بلا تحقيق .

ثم نزل الحجاج على مقربة من المهلب فشد أزره ، وفى هذه الأثناء حدثت فتنة ابن الجارود أحد كبار البصريين ، على أثر اختلافه مع الحجاج ، الذى جمع حوله الأنصار حتى أصبح الحجاج شبه فريد إلا من خاصته وأهل منزله ، وبايع القوم زعيمهم ابن الجارود ، ولكن الحجاج استطاع بسياسته ولباقته أن يحدث اختلافا بين أنصار عدوه ، فانفض جلهم من حوله وأصبح مع الحجاج ستة آلاف رجل ، فتمكن من هزيمة هذا الثائر شر هزيمة . وهنا يبدو لنا ميزة الصبر والجلد عند الحجاج ، وكيف أنه تماسك ولم تخذله نفسه الكبيرة حتى فى أسوأ الظروف وأحلك الساعات .

نضاله مع الخوارج :

وهذه صفحة أخرى من أنصع صفحات تاريخ الحجاج ، فإن له فى جهاد الخوارج والثوار حديثا طويلا موصولا فاضت به كتب السير والتاريخ ، حيث خرج فى عهده كثيرون منهم قطرى بن الفجاءة الذى اشتد ساعده ، وكثر أعوانه ، ولكن الحجاج استطاع أن يقهره ويخلص الدولة من شروره وآرائه ، ومن الذين قاتلهم الحجاج وكانت له معهم سلسلة من النضال عبد الرحمن بن الأشعث ، فقد جمع حوله الأعوان وكان رجلا شديد المراس ، قوى البأس محبوبا من أنصاره ، وهدد الدولة تهديدا قويا فى كثير من جهاتها ، حتى تمكن من غزو البصرة فدخلها وانتهك حرماتها .

وهنا يبدو لنا فضيلة الصبر والعزة عند الحجاج ؛ ففى هذا الوقت العصيب الذى خذله فيه الأعوان لم تضطرب نفسه هلعا ، ولم يذهب جلده شعاعا ، بل سمت نفسه الكبيرة على اليأس ، فحين هزمت جنوده فى الزاوية سنه ٨٢هـ ووجد عدوه قد ازداد قوة وعددا وأسكرته فرحة النصر

وأخـذته عزة الظفر ، لما رأى الحجاج ذلك جثى على ركبتيه ثم قرب سيفه من نفسه قائلا : « لله در مصعب بن الزبير ما كان أكرمه حين نزل به ما نزل ! » وكان لهذا المشهد فعل السحر فسرى مسرى (الكهرباء) فى القلوب ، وتشجع من حوله ونظموا صفوفهم ، وكر الحجاج كرة عنيفة ودارت بينه وبين ابن الأشعث معركة طاحنـة فى دير الجماجم انتهت بانتصار الحجاج وخذلان ابن الأشعث ، وانتهى هذا النضال الطويل الذى زلزل كيان الدولة الأموية وهددها فى صميمها ، وكانت نهاية ابن الأشعث آخر الفتن العراقية الكبرى . فإلى الحجاج يرجع الفضل الأكبر فى إنقاذ عرش بنى أمية من عوامل الهدم لأنه هو الذى حطم معاول الخوارج والثوار .

مقته للنفاق والمنـافقين :

بعد أن استتب الأمر للحجاج وتغلب على خصمه العنيد ابن الأشعث ، رجع الى الكوفة وفى نفسه الكبيرة آلام لم تفلح فرحة النصر والظفر فى اقتلاعها ، فهو لم ينس موقف أتباعه فى الساعات العصيبة حين فروا من حوله ليساعدوا العدو . وهاهو ذا يجلس مجلسه فى الكوفة ثم يستعرض أسماء هؤلاء الخونة ويستدعيهم ليمثلوا بين يديه ، وكان لا يقبل توبة أحدهم ولا يعفو عن خطيئته حتى يشهد على نفسه بالكفر حين نبذ طاعة الامام التى أمر الله بها عباده ، فهاهو ذا أعشى همدان الشاعر الذى هجا الحجاج وأعان عـدوه عليه يمثل بين يديه ليمدحه نفاقا ورياء بقصيدة عصماء مطلعها :

أبى الله إلا أن يتمم نوره ويطفىء نور الفاسقين فيخمدا

وكتم الجلساء أنفاسهم ، وأصاخوا الأسماع ، ليروا كيف يرد الحجاج على هذه القصيدة التى تقطر مدحا وملقا . ولكن القائد المحنك والداهية الأريب أمر به فقتل لأنه يمقت النفاق وأصحابه .

وها هو ذا عامر الشعبى فقيه العراق الذى كان من أعوان ابن الأشعث وأشد أعـداء الحجاج ، يمثل بين يديه ، ولو كان الحجاج كما يقولون متعطشا للدماء محبا للقتل لضرب عنقه من لدن وقع نظره عليه ، ولكنه سأله عن سبب ما كان منه ، فقال الشعبى : لقد نصرك الله علينا وأظفرك بنا ، فان سطوت فبذنوبنا ، وإن عفوت عنا فبحلمك ...الخ » فقال له رجلنا العظيم : « أنت والله أحب إلى قولا ممن يدخل علينا يقطر سيفه من دمائنا ثم يقول ما فعلت ولا شهدت ، قد أمنت عندنا يا شعبى فانصرف » .

هكذا كان الحجاج يزن الأمور ، وعلى هذا النسق كان يكره النفاق ويحب الصدق والصراحة ، فهو لا يخبط فى سياسته خبط عشواء ، وإنما ينفذ مبادىء اقتنع بسموها وأقنعته الأيام بصلاحيتها ، لذلك لا نعجب إذا سمعنا الوليـد بن عبد الملك الذى خلف أباه على عرش الخلافة الأموية يقول إذا ذكر له الحجاج : «لقد كان عبد الملك يقول : الحجاج جلدة ما بين عينى وأنفى ، وأنا أقول : الحجاج جلدة وجهى كله » .

احمد ابراهيم عمارة
مدرس فى كلية اللغة العربية

كلمة تاريخية عن المكتبة الأزهرية

— ٦ —

١١ ـ تطور المكتبة الأزهرية :

بدأت المكتبة الأزهرية صغيرة ثم كبرت ، شأن المؤسسات الأخرى ، فقد بدأت بمكان واحد وأصبح لها ثلاثة أمكنة تضيق بكتبها وإدارتها ، وبدأت بأربعة موظفين وبلغ عددهم الآن عشرين ، وكانت ميزانيتها فى السنة ٣١٤ جنيها وهى الآن ١٤٤٨ جنيها عدا ما يصرف من الميزانية العامة للأزهر فى شراء الكتب والخرائط والاصلاحات ، وكان عدد كتبها ٧٧٠٣ وصار عددها ٨٥٠٠٠ كتاب فى ٩٠٠٧٥ مجلدا ، وعدد فنونها ٢٨ وأصبح الآن ٥٨ فنا ، وكان مستوى الخبرة الفنية لموظفيها دون ما هى عليه الآن . وقد مرت بالمكتبة عهود لقيت فيها من بعض الرؤساء بالأزهر عناية بشأنها ورغبة فى إنهاضها ؛ ففى سنة ١٩٣٣ م انتدب الأستاذ حسين افندى عيسى الموظف بدار الكتب الملكية والمتخصص فى فنون المكتبات لدراستها ووضع مشروع لتنظيمها ، وقد قضى فى مهمته زهاء ١٩ شهرا درس فيها المكتبة دراسة فنية ، ووضع عنها تقريرا وافيا ضمنه دراسته ومقترحاته فى تنظيمها وإنهاضها .

وفى سنة ١٩٤١ انتدب الأستاذ محمد عبد المعز من مكتبة جامعة فؤاد الأول لهذا الغرض ووضع عن مهمته تقريرا مختصرا ، واشترت مشيخة الأزهر سنة ١٩٣٦ آلة فوتوغرافية لتصوير المخطوطات ، وقد حال دون تنفيذ الاقتراحات التى تضمنتها التقريرات كثرة النفقات التى تستلزمها ، ولعل ميزانية الأزهر جميعها تعجز عن تغطية النفقات التى يستلزمها تنفيذ مقترحات الاستاذ حسين عيسى . وظلت آلة التصوير معطلة لتوقف الانتفاع بها على خبير يقوم عليها .

وفى سنة ١٩٤٣ م ظفرت المكتبة ببعض الاصلاحات التى اقترحها الأمين وتفضلت المشيخة بموافقته عليها ، فوضعت فى ميزانية المكتبة وظيفتين لكاتب على الآلة الكاتبة وجندى للاطفاء ، وكانت المكتبة منذ إنشائها محرومة من هذا الاحتياط .

وأسس للأمين مكتب يليق بمكانتها ومكانة زائريها من المصريين والأجانب ، واتخذ لها خاتم خاص بالبريد لتستقل فى إصداره عن الادارة العامة ، وأحضرت لها (آلة كاتبة) .

وشرع فى ابريل سنة ١٩٤٣ فى وضع فهرس لها سدا لأشنع نقص كانت تشعر به المكتبة وزائروها ، وانتدب له أحد الخبراء من مدرسى المعاهد . وانتدب للاشتراك فى أعماله المنوعة بعض العلماء ، وقد سارت عملية الفهرس فى توفيق يبشر بالنجاح إن شاء الله . ولوحظ فى وضع الفهرس أن يكون على نهج فهرس دار الكتب المصرية مع تحسين فيه ، وهو تعقيب كل فن بملحق تاريخى

ترتب فيه المخطوطات على عصورها ليسهل على الباحث التاريخي الإلمام بمخطوطات العصور المختلفة ، وكان ذلك بإرشاد الأستاذ كامل المهندس رئيس قسم الفهارس العربية بدار الكتب المصرية . وتولت مطبعة الأزهر طبع ما يفرغ منه شيئا فشيئا ، وسارت فى عملها بنجاح . ولم تبخل المشيخة مع استحكام الأزمة فى الورق بالقدر اللازم منه للفهرس لاقتناعها بفائدته وضرورة الاسراع فى وضعه . وتفضلت المشيخة بالموافقة على اقتراح الأمين أن يشترك المعاون والمغيرون مع الأمين فى تحمل المسئولية فى المحافظة على الكتب بتقديم الضمانات اللازمة بعد استفتاء دار الكتب المصرية رسميا فى ذلك ، وكان الأمين ينفرد بتحمل مسئولية المكتبة وحده ، كما تفضلت بالموافقة على اقتراحه أنه تتولى مطبعة الأزهر تجليد كتب المكتبة للمحافظة عليها وإتقان تجليدها ، وللاقتصاد فى النفقات وتوسيع العمل بالمطبعة ، وأخذت المطبعة تباشر هذه العملية بنجاح .

ووضع الأمين كلمة تاريخية عن المكتبة الأزهرية منذ إنشائها ، وما مر عليها من التطورات ، لتكون تعريفا بالمكتبة ومرجعا للباحثين عنها نشرت تباعا فى مجلة الأزهر ، وسيلتمس واضعها من المشيخة ترجمتها أو ترجمة ما ترى ضرورة ترجمته منها باللغة الانكليزية وطبعها باللغتين والاحتفاظ بها فى الادارة العامة لتكون فى متناول المشيخة إذا طلبها العلماء الذين يهتمون بأمثال هذه البحوث من المصريين والأجانب . وأعيد النظر فى توزيع الفنون وفرزها بدقة ، وألحق كل كتاب بفنه ، وبهذا أضيف الى بعض الفنون جملة صالحة من كتب كانت مغمورة فى فنون أخرى وبخاصة (فى الفنون المنوعة) كان لا يمكن أن يستفيد منها أحد ولا يتنبه الى مكانها باحث أو مطالع . واقتبست المكتبة نظام استهداء الكتب من المؤلفين والناشرين ، وطبعت خطابات خاصة بهذا الغرض ، وحصلت المكتبة على طائفة من الكتب بهذا الطريق ، وستحصل على كثير منها على الدوام .

ورغم هذه التطورات الاصلاحية لا زالت المكتبة فى المراحل الأولى من الأصلاح ، ولا زال ينقصها الكثير من وسائله ، وأهم هذه الوسائل إيجاد المكان الملائم للمكتبة ليستقر الموظفون فى مكاتبهم وتستقر الكتب فى أماكنها ، وتعد فيه قاعة المطالعة التى هى أهم مظهر لرسالة المكتبات ونشاطها العلمى . وتنظيم تموين المكتبة بما يجد من الكتب فى عالم الطباعة والتأليف لتسعف الراغبين بحاجاتهم منها سريعا ، وإنشاء قسم فى المكتبة للصحف والمجلات الدورية التى حرمت منها المكتبة منذ إنشائها خصوصا وقد أصبحت الصحف والمجلات أداة الثقافة الشعبية الشائعة وطريق الاستفادة العلمية السهلة .

١٢ — المكتبة فى رعاية الأسرة العلوية :

يعيش الأزهر دائما فى رعاية البيت العلوى وفى فيض من عنايته وعطفه ، وقد تجلى هذا

العطف بخاصة فى عهدى المغفور له الملك فؤاد الأول وعهد صاحب الجلالةمولانا الملك فاروق مد الله فى عمره . ويضيق المقام عن نشر الصفحات التاريخية التى تسجل عطف الملك فؤاد الأول فى مناسبات مختلفة . وعطف مولانا الملك فاروق لايحتاج إلى برهان . وحسبنا أن نذكر له تكريم العلم والعلماء بالتفضل بالاستماع إلى الدروس الدينية التى يلقيها شيخ العلماء الشيخ محمد مصطفى المراغى شيخ الجامع الأزهر فى شهر رمضان سنوات متتالية . والمكتبة الأزهرية قطعة من الأزهر ، فكل عطف يناله الأزهر فهى آخذة بقسطها منه .

غير أنها ظفرت بعطف خاص من خديوى مصر وملوكها وأمراء الأسرة العلوية بها ، فقد أنشئت فى عهد خديو مصر عباس باشا حلمى الثانى . ويذكر بعض المؤرخين أنها أنشئت باشارته ، وكانت شئونها تلقى من جنابه العالى كل عطف وتأييد ، وتفضل بزيارتها مرارا .

وقد أهدى اليها الأمير يوسف كمال الدين سنة ١٩٣٧ م المجموعة الكمالية فى جغرافية مصر ، والقارة الأفريقية وهى من جمعه ووضعه وقد طبعت بلندن عام ١٩٢٩ م كما أهدى اليها المغفور له عمر باشا طوسون مجموعة الخرائط التاريخية سنة ١٩٣٧ م .

وفى عهد المغفور له الملك فؤاد وضع مشروع بنائها ضمن مشروع المبانى الأزهرية ، وتفضل بزيارتها فى جمادى الآخرة سنة ١٣٤٢هـ الموافق يناير سنة ١٩٢٤ م فى مشيخة فضيلة المغفور له الشيخ أبى الفضل الجيزاوى ، وبإشارته انتدب الاستاذ حسين عيسى لدراسة حالة المكتبة ووضع تقرير عنها ، وقد سلفت الإشارة إليه ، وبإشارته أيضا أهدت الخاصة الملكية إلى المكتبة مجموعة الفرامانات الشاهانية العثمانية الصادرة إلى ولاة مصر وخديويها من ١٠٠٦ — ١٣٢٢هـ . وقد تفضل بزيارتها حضرة صاحب الجلالة الملك فاروق بعد صلاة الجمعة بالجامع الأزهر فى ١١ شوال سنة ١٣٥٥ هـ الموافق ٢٥ ديسمبر سنة ١٩٣٦ م فى مشيخة فضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ محمد مصطفى المراغى شيخ الجامع الأزهر . وسيتم فى عهد الفاروق إن شاء الله مبنى المكتبة الأزهرية والمبانى الأزهرية عامة ، وستكون هذه المبانى رمز رعاية الفاروق للأزهر ولرجاله وللشريعة وخدامهما . عاش الفاروق مؤيدا بالدين وموئلا للاسلام والمسلمين .

ولله الحمد أولا وآخر
٣١ يناير سنة ١٩٤٤

أبو الوفا المراغى

معترك الفلسفتين

كلمة طيبة فى خصائص العقل الباطن

للفيلسوف المشهور (جان فينو) Jean Fenot مباحث قيمة نشرها فى مجلته المشهورة الموسومة (بالمجلة العالمية) La Revne mondiale تختص بالشئون النفسية . وقد ألمّ فى واحد منها بذكر (العقل الباطن) للانسان وقد تقدم لنا كلام فيه ، فرأينا أن ننقل ما كتبه فيه ليطلع قراؤنا على هذا الاكتشاف الروحى الخطير ، فانه قد حل معضلات فلسفية كثيرة ، وأوجد للمجاهدين فى سبيل دحض المذهب المادى سلاحا لا تمكن مقاومته .

ونحن قبل إيراد ما كتبه الفيلسوف (جان فينو) نذكر كلمة عن ماهية العقل الباطن : إذا نُوم إنسان تنويماً مغناطيسياً ، تجلى لمنومه أنه يخاطبه بعقل أرفع من عقله العادى ، عقل لا يغيب عنه فتيل ولا قطمير من ذكريات حياته ، فضلا عن أنه يتمتع بقوى خارقة للعادة ، كرؤيته ماوراء الحواجز ، وما بعد عنه بمسافات شاسعة ، وقراءته لما يجول فى نفوس المشاهدين ، وقراءته مافى حقائبهم من الرسائل ، وكإخباره بالمغيبات الخ الخ يدرك ذلك كله بنفسه بغير الاستعانة بالحواس الجثمانية . وقد سمى العلماء الباحثون هذا العقل بالعقل الباطن La subconscience . وقد ألمّ جان فينو هنا بسلطان هذا العقل ، وهو ما أجمعنا على نقله لقراء مجلة الأزهر لما فيه من النتائج الجليلة ، قال :

الواقع وقوة العقل الباطن

« يرجح أن (أكثر) الظواهر النفسية التى تقع فى أثناء التجارب تحدث بفعل العقل الباطن للوسيط . فان تجارب حديثة تفتح أمامنا من هذه الوجهة باحات عجيبة . لنذكر منها التحقيقات التى قام بها الأستاذ الدكتور (كراوفورد) مدرس الميكانيكا بالمجمع العلمى الفنى لمدينة (بالفور) بانجلترة .

« هذا العالم الطبيعى الذى أجدر به أن يعتبر خصما للمباحث الروحية لا مشايعاً لها يسلم بوجود قوة نفسية حالة فينا ، تحدث آثاراً لا يمكن الشك فيها على الأشياء المادية . وإليك حجة من حججه البينة ، قال :

« لنضع وسيطاً فى أثناء جلسة تجربة نفسية على ميزان ، فاننا نرى عند مايزايل الخوان (الترابيزة) الأرض ، مرتفعاً إلى فوق تحدث زيادة فى وزن جسم ذلك الوسيط تساوى وزن ذلك الخوان .

« فاذا بقى الخوان معلقاً فى الهواء ، فان الميزان يستمر دالا على تلك الزيادة عينها .

« فماذا يستنتج من ذلك ؟

« يستنتج منه أنه بما أن الوسيط يتأثر وزنه بثقل هذا الخوان فيكون هو السبب المباشر لارتفاعه فى الهواء . وذلك بأن يكون عقله الباطن هو الذى أحدث هذه الظاهرة على غير شعور منه ، بحيث أنه لايستطيع إحداثها وهو فى حالته العادية .

« وفى رأى الأستاذ الدكتور (كراوفورد) أن الوسيط يشع منه تيار روحانى يرفع المثقلات . وإذا كنا قد تمكنا من التحقق من زيادة ثقله ، فاننا لم نتمكن من رؤية ذلك التيار الروحانى .

« أما آثار ذلك العقل الباطن باعتبار أنه مصدر للقوة ، سواء أكان يشع منه ذلك التيار الروحانى أم لم يشع ، فقد ثبت ثبوتا واضحاً .

« والتنويم المغناطيسى الذى يجب أن يشغل مكانا عالياً من علم البسيكولوجيا لأسباب كثيرة ، والذى أخطأوا فى اعتباره فرعا من العلوم الباطنية ، يعطينا فى هذا الموضوع تفسيرات لاتحتمل الشك فى صحة وجود العقل الباطن ، والقوى التى تحت دائرة الشعور العادى .

« نعم إنه لايفسر لنا كنه هذه القوة المجهولة ، ولكن ماهو العلم الذى فى وسعه أن يكشف كنه قوة من القوى المولدة للظواهر الطبيعية ؟ فنحن نشهد فى هذا الموطن مانشهده فى كل موطن ، وهو مظهر خارجى لقوة خفية . فالذى يهم الباحث هو التحقق من وجود تلك القوى فى الواقع . أما معرفة الكنه الحقيقى لتلك القوى فسيطول انتظارنا لها ، وستضطرنا للجأ إلى الافتراضات ، وهذا بعينه يحصل فى مجال أدق العلوم الطبيعية .

« فلنرجع إلى كلمة (لبنتز) الشهير وهى : لنحذر من اعتبار قشور الألفاظ لبابا للأشياء .

« إننى فى التجارب النفسية التى عملتها بمساعدة المأسوف عليه الأستاذ (ألفريد بينيه) و (أوكورويكز) أمكننى دائماً أن أشاهد وجود العقل الباطن الذى كان بأعماله العجيبة والمعقدة ، يؤتينا بتفسيرات أكثر المعجزات التى رويت لنا عن القرون السابقة . وبناء على هذا فجميع سلسلة الحوادث الخارقة للعادة يمكن أن يأتى بمثلها العقل الباطن إذا تخلص من الطبقات العميقة لأنيتنا (أى لذاتنا) مثل الإبصار من بعد ، وتنفيذ الأوامر التى تصدر إليه من غير طريق المشاعر المباشر ، أى بواسطة التأثير النفسانى ، ومعرفة المغيبات ،

وإعطاء معلومات عن أشياء يسأل عنها ، والتكلم بلغات يجهلها فى حالته العادية ، وزيادة مقاومته الطبيعية ، وقواه المادية ، وفقد جسمه للحس بالآلام ، وتأثر جثمانه بآثار الإيعاز ، كتوليد بثور أو دمامل به ، وحوادث أخرى منوعة يستحيل الحصول عليها والإنسان فى حالته العادية .

تلاقى العقل والايمان

« فى بداءة تجاربى كانت الكلمات المكربة التى قالها (باسكال) عن الصمت الأبدى للعالم غير المتناهى الذى يحيط بنا ، ترن فى أذنى . ولكن كان تجدد هذا المظهر الروحى واستمراره على الاتساع أمام عقلى الدهش من لألائه ، قد فتح لى باب الرجاء لإدراكه ، بل لفهم هذا الحلم السامى .

« وقد وجدت فى هذه المجالات المحدودة كثيراً من الأدلة على وجود العقل الباطن ، فهل هو مقر الروح التى أحس الناس بوجودها منذ قرون فى كل صقع من أصقاع الأرض ؟ .

« إن العالم والجاهل يتأثران بصحة وجود المادة على السواء بسبب آثارها وتفاعلاتها ، أليس الأمر كذلك بالنسبة للعقل الباطن ؟ إننا مع عدم إمكاننا وزنه ولا مسه على صورة مادية نرى قواه العاملة ظاهرة بمظاهر شتى . وكما أنه ينبوع الفرح والترح ، فهو كذلك القوة البانية والهادمة فى الجسم ، وهو يخفى كنهه لجميع قوى الطبيعة ، ومع ذلك فلا شئ يمنع الاعتقاد بوجودها .

« إن حواسنا دائمة الانخداع للمظاهر ، وإنه لينتج من ضلالها فى الحكم مناقضات واضحة للوجود الذى نجحت العلوم الطبيعية فى اكتشاف بعض جوانبه ، فليس بمسموح لنا والحالة هذه أن ننكر قوى أو ظواهر تناقض مانشهده بحواسنا ومشاعرنا .

« على أن العقل الباطن يتجلى لنا أيضاً بمظاهر تدل عليه من وجه آخر . فلا يمكن الشك فى وجوده كما لايمكن الشك فى الظواهر الكثيرة التى هو ينبوعها ومجالها معاً . ولما كانت هذه الظواهر تمتد إلى أبعد مايحيط به النظر ، فيكون مما يناقض العلم التحكم فى تضييق دائرتها . ولا يمكن التسليم اليوم بالأصل المادى الأكبر الذى يقضى بإنكار وجود الروح بحجة عدم إدراكنا أى خاصة بدون المادة ، كالحرارة لايمكن أن توجد بدون جسم حار ، ولا الكهرباء بدون جسم متكهرب ، فان العقل الباطن ينبه نظرنا إليه على الدوام بمظاهره التى لاتنتهى إلى غاية ، ولا يمكن تحديدها بحد . وبما أن عدداً عديداً من الظواهر التى أنجح الباحثون فى تدوينها تتفق والخصائص التى تعزى إلى الروح فى رأى الذين يعتقدون بها بالفطرة أو بالنظرة العجلى أو بتأثير الإيمان ، فهل من العقل أن لا نعتبر تلك المظاهر المسجلة شيئاً مذكوراً ؟

« بناء على هذا فان علم النفس المستخرج من الفيزيولوجيا بدون أن يعنى بما يقتضيه الإيمان ، وبحاجة الناس من الوجهة الأدبية ، قد انتهى به الأمر مذ الآن إلى إعارة أمانيهم قواعد علمية .

« فهذا التلاقى غير المنتظر بين العقل والإيمان ستكون ثمرته ارتفاع قيمتهما ، وحدوث تسامح بينهما .

« إن خلود شخصيتنا تتجلى لنا اليوم فى مجالى كثيرة ، وكلنا تحت تأثير التشاؤم الملازم لأفكارنا ، نحوِّل وجوهنا عنها لقلة الثقة بها ، إن لم نقل لشىء من الكراهة لها . إلا أن الواقع هو أن الجرثومة البروتوبلاسمية قد انتقلت من حى إلى حى منذ أجيال . وقد عرف أن كل وجود شخصى مهما كان حقيراً يترك بعد زواله عناصر خالدة أدبية ومادية .

« اعتاد الناس أن لايعتقدوا بصحة الوجود إلا للآراء التى يستطيعون أن يستنبطوا منها فوائد مباشرة . والعقل الباطن يهبنا وسائل عجيبة أصلية لإصلاح صحتنا الجثمانية والنفسانية ، وهى تؤدى لنا فى سبيل تحقيق سعادتنا ، مالا تؤديه الجهود العقيمة التى نبذلها فى حياتنا اليومية . فان الانتفاع المعقول بالقوة المستكنة فى العقل الباطن تستطيع على مر الأيام أن تقلب حياتنا الشخصية والاجتماعية من طور إلى طور آخر .

فى مملكة العقل الباطن

« الرجل العامى يجهل أن المعلومات التى يعتبرها أدق شىء ليست فى الواقع إلا مدركات ضالة لمشاعرنا وعقولنا . فنحن لانلمّ إلا بالمظاهر الخداعة للأشياء ، أما حقيقتها أى الحوادث على ماهى عليه فى الواقع فتتعالى عن مداركنا .

« إن الجهود التى بذلها الإنسان للوصول إلى إدراك الواقع ، أو إلى معرفة أصول الكائنات ومصائرها كانت وستكون عقيمة . هذا هو الذى قرره « كانْت » بأسلوب جلى فى كتابه (نقد العقل المحض) ، وقد أثبتت العلوم الحاضرة صحة شكوكه ، وهى تلك العلوم التى تقدمت فى دراسة علاقاتنا مع العالم الخارجى دراسة تزداد كل يوم تعمقاً وتوسعاً ، ولكنها لم تستطع أن تكشف شيئاً يتعلق بالمستور المبحوث عنه بشغف عظيم منذ ظهرت المعلومات الساذجة لعلم الميتافيزيكا (أى علم العلل الأولية) .

« فالفلسفة والعلم ، وقد أدركهما الإعياء ، أصبحا يسبحان فى اللاأدرية المطلقة . وقد سلما باستحالة تخطى دائرة العلاقات الخارجية بين الناس والأشياء والقوى الطبيعية ، وحرما على نفسيهما كل استطلاع فيما وراء هذه الحدود . وجاء (أجوست كومت) بمذهبه الحسى فجعل هذا العجز المزمن عن الإدراك قانونا محترما . ولكن البرغسونية مذهب الفيلسوف

المعاصر لنا (برْغسون) « Bergson » استحقت الثناء بمقاومتها هذا التشاؤم المتطرف . فان نقدها الدقيق للأساليب العقيمة التى يتبعها العقل عند مايشرع فى دراسة الحياة ذاتها ، ومقابلة ذلك النقد بتمجيد قوى الوجدان وخصائصه ، قد سمح لنا بتوقع مجئ الزمن الذى نستطيع فيه أن نتقدم فى طريق إدراك ذلك المجهول (يريد بالوجدان مايجده الإنسان فى نفسه من المدركات بدون تدخل العقل العادى فى إيجادها) .

« البرغسونية المذكورة تؤكد لنا وجود خلاف أصلى بين العلم المادى ، وهو المجال الخاص بالعقل ، وبين ظواهر الحياة والوجدان التى لايمكن فهمها إلا بقوة البديهة . فالعقل الذى يمتد سلطانه على العالم الطبيعى ، لايصلح إلا لتوليد آراء مادية ، ولكن الحياة والوجدان تتطلب أدوات أخرى للبحث عنها ؛ وما قصور العقل التأملى الذى قال به (كانْت) Kant إلا حكما بقصور إدراكنا فى الواقع . فالوجدان وحده يستطيع الاتصال بحقائق الأشياء .

« إن نقد أساليب الإدراك يثبت قبل كل شئ بأنه يخضع لضرورات العمل ، ويأخذ عنه عادات وصفات محدودة ، لأننا لانفكر إلا لنعمل ، وهو لكونه مخلوقا للاشتغال بالمادة الجامدة ، يفشل إذا أراد بسط سلطانه على حوادث الحياة والوجدان ، لأنه يستخدم فيها الوسائل والأدوات التى أفاده استخدامها فى العالم الآلى . إن هندستنا ومنطقنا لايمكن أن يطبقا إلا على المادة ، والإدراك إذا حاول فهم الحياة التى هى خلق مستمر ، وتحولٌ ونمو لاحد لهما ، يعرض للناظرين جميع ضروب قصوره بسهولة تامة . وإن تحليلنا لايدرك الشئ الذى لايقبل الانقسام ، كما لايدرك فكرنا الهندسى الحياة السارية ، والطفرة الحيوية . وقد بقيت لنا لحسن حظنا قوة الغريزة ، وهى ليست متولدة من الإدراك ، ولا هى وظيفة خفية ودنيئة ، ولكنها علم مناقض للعلم المستمد من الإدراك مباشرة ، وليست فى حاجة لبذل جهود للحصول على العلم مثله .

« فلأجل تذليل الصعوبات التى رآها (كانْت) ، واجتياز دائرة الإدراك ، لنخلص من أسر الرسوم التى تحبسنا فيها ، فليس علينا إلا إنماء وتوسيع اختصاص الوجدان ، ذلك الوجدان الذى أضعفناه وضحينا به فى سبيل ذلك الإدراك .

« فالعالم سيستمر على استخدام الإدراك ، ولكن الفلسفة ستعاود التعويل على العقل ، لتربح من اتفاق الوجدان الإنسانى والأصول الحية التى يصدر هو منها . بجرينا على هذه السنة سنفوز بإسقاط الحوائل التى منعتنا إلى اليوم من الوصول إلى سر العقل الباطن .

« بهذا الأسلوب سنتمكن من إقامة الجسر المبحوث عنه الذى سيوصلنا على مر الأيام إلى المجهول السامى ، وذلك بتشييده على الظواهر التى لايمكن الشك فيها ، أى ظواهر العقل الباطن » ؟

محمد فريد وجدى

المذاهب الغنوصية
فى العالم الاسلامى

المعنى العادى لكلمة « غنوص Gnose » هو المعرفة . غير أن الكلمة بعد ذلك أخذت معنى اصطلاحيا خاصا هو « الاتجاه نحو التوصل الى المعارف العليا بنوع من الكشف » ، أو هو «محاولة تذوق المعارف الالهية تذوقا مباشرا بأن تلقى فى النفس إلقاء» . ثم أخذ مدلول الكلمة يتسع شيئا فشيئا حتى شمل تلك المذاهب الشرقية التى يتجسد فيها بجانب منهجها فى المعرفة مجموعة الطلاسم والأسرار والسحر .

والمذهب الغنوصى من أقدم المذاهب الفلسفية قدم تلك البيوت الغامضة التى كان يسيطر عليها من المدنيات القديمة الكهان والسحرة . غير أن المذهب الغنوصى الحقيقى أى الفلسفى إنما نشأ على يد بزليدس وفلنتينوس ومرقيون . وقد قاموا بمزج المذاهب المختلفة من فارسية وسريانية وأفلاطونية وفيثاغورية ورواقية بالمسيحية واليهودية . ثم كانت جنديسابور بعد ذلك موطنا من مواطن التلقيح بين غنوص الأفلاطونية الحديثة وغنوص الزرادشتية والمانوية . ويكاد يكون العصر الهلينى المجال الحيوى الأعظم لسيادة الغنوص .

وقد قاومت المسيحية هجوم الغنوص مقاومة عنيفة ، ولكن استطاع الغنوص أن يغزوها غزوا فظيعا فسيطر على طائفة من أعظم المفكرين ، منهم القديس كليمانس والقديس أوريجانس . وللغنوصية تاثير شديد على فيلسوف المسيحية أو بمعنى أدق لا هوتيها القديس أو غسطينوس .

وقد قابل الاسلام الغنوص فى فتوحاته فأغلق بيوتها . ولكن الغنوص بقى كامنا ، فإذا ما هدأت الفتوح قام الغنوص بل قامت غنوصات متعددة لتقويض عقائد الاسلام ، وكان أشدها مجاهدة ، الزرادشتية والمانوية والثنوية .

وقد ظهرت هذه العقائد أحيانا فى شكل طوائف خاصة دعيت باسم الباطنية أو غلاة الشيعة أو القرامطة ، وأثرت أحيانا فى بعض الطوائف الفلسفية كأخوان الصفا .

ويكاد يكون السبب الحقيقى لقيام المتكلمين بوضع مذاهبهم هو الغنوصية . ويذكر أن المهدى هو الذى أمر هؤلاء المتكلمين بوضع الكتب فى الرد على الملاحدة من الثنوية . وذلك حين نقلت كتبهم وكتب الدهرية الى العالم الاسلامى . وينسب المسلمون هذا العمل الى جماعة من الملاحدة والزنادقة ويعدون من بينهم ابن المقفع وعبد الكريم بن أبى العوجاء . وقد قام المعتزلة بهذا العمل خير قيام . ويرى أغلب المستشرقين أمثال جولدتسيهر وأو ليرى وأر برى وبكر أن المعتزلة وهم أول مدرسة إسلامية كلامية ، توصلت إلى كثير من أصولهم ومذاهبهم من جدالهم لعقائد المانوية والزرادشتية .

بل يحاول « بكر » المستشرق الألمانى أن يثبت أنه لم يكن على الاسلام خطر أعظم من خطر الغنوصية ؛ فقد كان يحارب الاسلام دينيا وسياسيا ، ويحاول أن يثبت استعانة الاسلام

بالفلسفة اليونانية لإيجاد عالم قوى يقف فى وجه تيار الغنوصية ، ويفسر بهذا حماسة المأمون لترجمة علوم اليونان ، ومحاربة الاسلام للصوفية فى عصوره المختلفة . وفى الحقيقة أن المسلمين استعانوا فى القضاء على الغنوص بعلم الكلام ، وقد نجح الكلام الى حد كبير فى عمله هذا .

وقد استطاع الغنوص أن يسيطر على الصوفية ، ونستطيع أن نجد فكرة الثنائية الغنوصية بين الله والمادة فى عقائدهم ، إذ كانت أهم مشكلة عالجتها الصوفية امتداد الوجود من الموجود الأول الى بقية الموجودات وخاصة المادية منها ، ولم تكن فكرة الخلق تجد مكانا فى هذه النظرية الطلسمية ، وعلى هذا تصدر الموجودات عن الموجود الأول ؛ فمن الذات الأولى يصدر العقل ، وعن العقل تخرج الكلمة ، وعن الكلمة يخرج الانسان الكامل ، تلك هى الموجودات العليا فى سلم الكائنات . ثم يتوسط بينها وبين المادة عدد من الموجودات الروحية تدعى « بالأيونات » تنتهى فى تدرج تنازلى بالمادة ، أصل الشر فى العالم ، ولكن الانسان يستطيع أن يصل ثانية الى العقل بنوع من التدرج التصاعدى .

هذه النظرية نجدها عند أغلب صوفية الاسلام الذين أخذوا بمبدأ الفيض ، فيض الموجودات عن الواحد أو عن الذات الأولى ، وأصبح محمد صلوات الله عليه العقل الأول أو النور ، تصدر عنه كل الوجودات ، وتفيض الكائنات العليا الروحية .

وفى اختصار ، قام المعتزلة بنقض عقائد الغنوصية وحملوا لواء هذا العمل ، وفى مقدمة هؤلاء واصل بن عطاء . يذكر ابن المرتضى فى كتاب المنية والأمل عن واصل بن عطاء : « ليس أحد أعلم بكلام غالية الشيعة ومارقة الخوارج وكلام الزنادقة والدهرية والمرجئة وسائر المخالفين والرد عليهم منه » . ويذكر فى موضع آخر أن لواصل كتاب « الألف مسألة فى الرد على المانوية » . وينقل إلينا عن أبى الهذيل العلاف أن « مناظراته مع المجوس والثنوية وغيرهم طويلة ممدودة . وكان يقطع الخصم بأقل كلام . يقال إنه أسلم على يده زيادة على ثلاثة آلاف رجل » . وقام بجدال الغنوصية أيضا النظام والخياط والجاحظ والقاضى عبد الجبار الهمذانى فى كتابه « تثبيت دلائل النبوة » .

ثم تولى شيوخ الأشاعرة مهاجمة الغنوصية ، فهاجمهم أبو الحسن الأشعرى ، ثم الباقلانى فى التمهيد . ثم رد عليهم الغزالى فى « فضائح الباطنية » « والقسطاس » بدون أن يعرض مذاهبهم ، ومحمد ابن مالك بن أبى الفضائل الحمادى اليمانى فى كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة . ويقول ابن النديم إن من أقدم من رد عليهم أبو عبد الله محمد بن على بن رزارم الكوفى من أصحاب أبى بكر بن الأخشيد . وابن الجوزى فى تلبيس ابليس ، ثم قام تقى الدين بن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية أيضا بجدال المذاهب الغنوصية جدالا عنيفا .

وقد تعددت ضحايا الغنوص ، ونخص بالذكر منهم الحلاج والسهروردى المقتول . وقد

اتخذهم أتباع الغنوصية مثلا عليا للحياة الانسانية التى تستند على التأمل الباطنى الذاتى وتحاول التوصل إلى كنه الوجود من نظرة عامة شاملة ، أو تحاول أن تجد فى المخلوق صورة الخالق بالغاء ما بين الطبيعتين من تمايز .

وفى اختصار ، كان للغنوص آثار جمة فى العالم الاسلامى سواء فى الفلسفة أوفى الكلام . بل وصل أثره إلى صميم العلوم الاسلامية . فقد قامت الفرق الغنوصية فى الاسلام بوضع كثير من الأحاديث لتروج للغنوص فى قلب العقائد الاسلامية .

وقد استطاع علماء الحديث بمناهج دقيقة تمت إلى النقد الداخلى والنقد الخارجى للنص تبيين كل ما دخل إلى العالم الاسلامى من غنوصيات .

بقى علينا بعد أن نحدد بشكل عام فهم المسلمين للأصول الغنوصية عند الفارسيين ، وهى التى كان لها بجانب غنوص الأفلاطونية المحدثة السيادة المطلقة فى المذاهب الغنوصية الاسلامية .

نلاحظ أن أهم مايميز الغنوصية الفارسية هى الثنائية ، أى القول بوجود أصلين للاشياء على خلاف فى طبيعة هذين الأصلين . وتقوم هذه الثنائية ـ كما يقول Arbury فى Siternry history of Persia على فكرة أخلاقية بحتة . فقد أدى البحث بحكماء الفرس فى مشكلة الخير والشر إلى تلمس الأصول التى يقوم عليها كل واحد من هذين العنصرين . ولم يكن يستطيع واحد من حكماء الفرس القدامى تفهم صدور الفكرتين عن موجود واحد يخلقهما معا وإنما ارتفعوا بخيرية الصانع إلى أعلى مكان . فكان لابد إذن من وضع مبدأ آخر ينتج الباطل والأثم والشر . والعالم نزاع بين هاتين القوتين .

أما هاتان القوتان أو الأصلان ، فهما النور والظلمة . وبالفارسية يزدان وأهرمن . واختلفت فرق الغنوصية الفارسية فى تفهم كل واحد من هذين المبدأين : هل هما قديمان أم النور قديم والظلمة محدثة ؟ ثم كيف حدث امتزاج النور بالظلمة ، والثانية سبب خلاص النور من الظلمة ؟ ويمضى أصحاب الغنوص يصفون بشكل أسطورى الوجود وكيف تكون الوجود . وقد انقسموا فرقا : الكيومرثية ، والزروانية والمسخية والزرادشتية والمانوية والمزدكية والديصانية وغيرها من فرق متعددة .

وقد استطاع الاسلام أن يقضى على تلك المذاهب الغنوصية ، وأن يحطم الفرق التى قامت بحذو مذاهبها ، وأن يسمو بتوحيده الصافى فوقها ؟

على سامى النشار
مدرس بكلية الآداب

الغنوصية والعلم

نشرنا المقال المتقدم لحضرة الأستاذ الألمعى على سامى أفندى النشار ، فرأينا أننا بعد الذى كتبناه فى العقل الباطن واشتغال العلم به اليوم ، أصبحنا مطالبين لدى قرائنا بإبداء رأينا فيها .

إن مسألة التوصل إلى المعارف العليا من طريق الكشف ، أو بأن تلقى فى النفس إلقاء ، هى مسألة الوحى والإلهام نفسها ، وهما أساسا الأديان فى جميع العصور ، وقد نصت كتبها جميعاً على أن الله تعالى يوحى إلى الأنبياء والمرسلين ، ويلهم الأتقياء والصالحين ، ولم يعترض على هذا الأصل معترض من القائلين بصحة الأديان ، رغماً عن انقساماتهم المذهبية ، وخاصة المسلمين ، فليس فى متكلميهم من ينكر العلم اللدنى الذى ذكره الله فى كتابه بقوله : « وعلمناه من لدنا علماً » .

فاذا شاركت المللُ الباطلة الأديانَ السماوية فى القول بالعلم اللدنى وبالإلهام ، فلا يضر ذلك الأديان السماوية . وقد تولى حماة الأديان الرد عليهم فيما هم عليه من مبدأ التعديد والتثنية ، والتشبيه وغيرها من ضلالات وخيالات لاحقيقة لها ، ولم يردوا عليهم فى القول بوجود علم علوى يلقى إلى النفوس المستعدة له إلقاء ، بدليل أن ممن رد عليهم ، الأئمة : ابن تيمية ، وابن القيم ، والباقلانى ، والأشعرى ، والغزالى ، وليس فيهم واحد ينفى وجود علم لدنى يلقى إلى النفس إلقاء .

ولا ينكر هذا الأصل العام لجميع الأديان إلا المذهب المادى ، وهو ينكر قبل ذلك وجود خالق للكون يمد رسله بالعلم من طريق الوحى ، وأولياءه بالمعارف العالية من طريق الإلهام .

على أن مانحن بسبيله من وجود شخصية باطنية للإنسان غير شخصيته العادية ، تمد الإنسان أحيانا بما لايدور بخلده من بعض المعارف ، وتحل له فى حالتى النوم الطبيعى أو المغناطيسى مسائل عجز عن حلها وهو صاح ، فهى مسألة علمية كشفها التنويم الصناعى ، وسميت بالعقل الباطن ، وأصبحت حقيقة واقعة ابتنت عليها محاولات علاجية نجحت نجاحا عظيما فى كثير من الحالات المرضية المستعصية ؛ وقد أفضنا فى الكلام عنها فى هذه المجلة ، ونقلنا عنها فى هذا العدد مقالا للفيلسوف الفرنسى (جان فينو) .

هذه مسألة أصبحت هامة للدرجة القصوى ، فانها تهد المذهب المادى من أساسه ، وتثبت وجود عالم روحانى تستمد منه الروح وجودها ، وتنتهى إليه بعد وفاتها ؛ وهى ليست مؤيدة بواسطة التنويم المغناطيسى فحسب ، ولكن بوجود العبقرية فى بعض أفراد النوع البشرى فعلا . والعبقرية معرفة مفاجئة بشىء من الأشياء يجدها إنسان فى نفسه لم يكن قد فكر فيها أصلا ، يؤتاها على غير مثال سابق ، فيقابلها الناس بإعجاب كبير ، ويرفعون من أتى بها إلى درجة الخالدين .

وقد عنى علماء كثيرون بدراسة العقل الباطن ، وجمعوا فى وجوده أدلة علمية لايمكن التمارى فيها ، وصدرت فيه مؤلفات لاحصر لها ، من أعلاها قيمة كتاب الشخصية الإنسانية The human personality للأستاذ الكبير (ميرس) F. W. H. Myers مدرس

البسيكولوجيا فى جامعة كمبردج ، فقد توسع فيه إلى حد بعيد ، وأتى فيه بما يثبته إثباتا لاتردد معه .

ومما أورده فيه من شهادات كبار العلماء تجارب العلامة الفلكى الإنجليزى المشهور (هرشل) والرياضى الكبير (أراغو) ، والفيلسوف (كونديلك) ، والوزير الخطير (لامارتين) ، والشاعر المبدع (موسيه) وكلهم من الفرنسيين ، ولا سبيل إلى تعداد غيرهم ، ولا تفصيل تجاربهم فى هذه العجالة .

فالشخصية الباطنية قد أصبحت بفضل هذه الجهود العظيمة حقيقة لامرية فيها ، وإمدادها للإنسان من الباطن بالمعرفة من غير طريق الحواس الخمس قد انتقلت إلى رتبة البداهة العلمية .

فاذا كانت الفرق والمذاهب التى انتحلت هذه الخاصة الإنسانية ، فبنت حولها أضاليل ، ففى كل زمان تبنى الفرق والمذاهب أضاليل اعتماداً على الحقائق المقررة ، فتزول تلك الأضاليل ، وتبقى الحقائق ثابتة لاتتغير .

فكان مما اعترف به العلامة الفلكى الانجليزى « السيرجون هرشل Sir G. Herschel » بعد أن ذكر ماألقى إليه من بعض الأمور الرياضية إلقاء بدون تفكير قوله : « فنحن هنا إزاء فكر أو عقل يعمل فينا ولكن مستقلا عن شخصيتنا العادية » .

وقال الفيلسوف الفرنسى الكبير (ريبو) صاحب البحوث البسيكولوجية العظيمة المتوفى سنة (١٩١٦) : « إن مايسمونه عادة بالإلهام هو ثمرة فعل العقل الباطن . هذه الحالة من الحوادث الواقعية وتكشف عن الخصائص الطبيعية والأدبية للعقل المذكور . وهو غير شخصى ولا يخضع للإرادة ، ويعمل على شاكلة الغرائز الطبيعية متى وكيف أراد » .

وقال الشاعر النابغة ألفريد موسيه المتوفى سنة ١٨٨٠ : « لست أنا الذى أعمل هذا الشعر وإنما أنا أسمعه من كائن مجهول يلقيه فى أذنى فأكتبه » .

وقال القصصى المشهور (سان سايينس Saint Saëns) المتوفى سنة (١٩٢١) : « أنا عند ما أريد كتابة قصة يخيل إلىّ أنى أحضر تمثيلها كأحد النظارة ، فأنظر إلى ماهو حادث فوق المسرح منتظراً بصبر نافد ماسيتجدد من حوادثها وأنا دهش مما أرى وأسمع ولكنى أحس فى الوقت نفسه بأن كل ذلك آت من أعماق ذاتى » .

كل هذا وأشباهه مما غصت به كتب الفيزيولوجيا الحديثة أثبتت نظرية الأستاذ (ميرس) مدرس البسيكولوجيا فى جامعة كمبردج وأيدتها التجارب فى التنويم المغناطيسى العميق ، وهى أن للانسان شخصية باطنة أرقى من شخصيته الظاهرة وفيها قوى ذاتية ليست فى هذه ولا فى الحواس مجتمعة ، وهى التى توجد الالهامات العالية ، وتولد العبقريات الضرورية لتطوير النوع الانسانى ، مما سنطرف القراء بانبائه فى كل فرصة ؟

محمد فريد وجدى

نظرة في تاريخ الاسلام

فى مناسبة فاتحة السنة الهجرية

فى القرن السادس الميلادى بلغ العالم نضجه العقلى ، وكان فى كل دور من أدوار طفولته يبعث إليه الله بشريعة سماوية تتناسب وعقليته ، حتى إذا بلغ دور الرجولة بعث إليه الله بشريعة عامة خالدة ختمت بها الشرائع ، على لسان رسول كريم ختمت به الرسل .

بعث محمد بن عبد الله النبي الأمى من هذه الأمة الأمية التى قدر لها أن تغير وجه العالم ، وأن تحول دفة التاريخ ، وأن ترسم المثل العليا للإنسانية – ولم يبعث من إحدى الدولتين المتحضرتين اللتين كانتا تقتسمان العالم فى ذلك العهد – ليحمل فى يده معجزته الخالدة الباقية ؛ فهو لم يكن من المصلحين الذين تتلمذوا على جهابذة العلم ، وتدرجوا فى مدارج المعارف ، وإنما هو نفحة ربانية شملت هذا العالم من أقصاه إلى أقصاه . وفى بعثته على هذا النحو إثبات أن فى الوجود إلهاً مختاراً تتخلف لإرادته النواميس متى أراد ، فبعثه على فترة من الرسل لفك أغلال الإنسانية ، ونشر دين قائم على أصول العقل والعلم ، يصلح به مازاغ من العقائد ، ويجدد ما رث من التقاليد ، وما بلى من العادات ؛ فعاداه أهله وعشيرته . وفى هذا معجزة أخرى له تدل على أن الله ينصر رسله ويؤيدهم مهما عودوا ومهما قامت الصعاب فى وجوههم .

جهر محمد بن عبد الله بدعوته وسط هذه الجهالة الجهلاء ، والظلمات المتراكبة ، فقامت قريش على بكرة أبيها تدفع عن آلهتها باللسن ، فلم ينفعها اللسن ، وبالكيد ، فلم يجدها الكيد ، وبالملاينة ، فلم تبلغ بها مأربا ، فلجأت إلى الشدة والعدوان . ولكن أنى لقريش أن تنال ممن يؤيده ويشد أزره الملأ الأعلى ؟ .

افتنت قريش فى إيذاء النبي صلى الله عليه وسلم ، وكل من اتصل به ؛ فصبر المسلمون صبر أمثالهم من أنصار المرسلين ، واستمر المشركون فى اضطهادهم أكثر من عشر سنين ، حتى تسنى للنبي صلى الله عليه وسلم أن يتفق وأهل المدينة على أن يهاجر إليهم هو ومن آمن معه ، وتم ذلك فكان فاتحة النصر للمؤمنين .

كان أول ماعنى به النبي صلى الله عليه وسلم تقوية وطائد المجتمع الإسلامى الناشئ ، وإيتائه بالوسائل التى تبقيه قائماً مدى الدهور ؛ أما قريش فلم تكف أذاها ، ولم تفتأ تؤلب عليه

العرب ؛ ويهود المدينة قد آلمهم أن القرآن قد كشف عن مساوئهم ، فصاروا لايهدأ لهم بال حتى يبطلوا حجته ويثلوا عرشه ؛ وأعراب البوادى يضرهم أن تقوم فى بلاد العرب جماعة تدعو لنظام ، وتضرب عليهم الإتاوات لإقامة دولة .

هذه العقبات كانت ماثلة فى كل ناحية من بلاد العرب ، فكان النبى والمسلمون ينتظرون أن يهديهم الله لأقوم السبل لحفظ مجتمعهم ؛ لأن أقوى العقول البشرية تعجز أن تعالج موقفاً من هذا الطراز لم تقفه أمة قبلهم . فهدى الله رسوله أن يبدأ قريشاً بالمغاضبة ، فأرسل من يحول بين تجارتها وبين حرية المرور إلى الشام، متحملين تبعة ماينجم عن ذلك من تذمر قريش وخفوفها لتأمين طريق تجارتها بالقوة ، لأنها لاتستطيع الصبر على قطع مواصلاتها التجارية التى كانت عليها حياتها . فأخذت فى أول الأمر تقوى حرس قوافلها ، فتحدث بينهم وبين المغيرين عليها من المسلمين مناوشات ، فكانت تارة تنجو من قبضتهم وتارة تقع غنيمة باردة ، حتى ضاق ذرعها ، وعزمت أن تتجرد لحمايتها بشدة .

فاتفق أن النبى صلى الله عليه وسلم خرج بنفسه لملاقاة تجارة قريش وهى فى طريقها إلى الشام ، واتفق أيضاً أن أبا سفيان بن حرب سيد قريش وقائد جنودها كان على رأس القوة الحارسة لتلك القافلة فى نحو ألف رجل من قريش ، فلم تحدث مصادمة بين الفريقين ، لأن القافلة كانت قد أفلتت ، وكان حريصاً على أن لاتفلت ، فاضطر أن ينتظر عودها . فلما عادت تربص لها فى نحو ثلاثمائة من أتباعه ، وبلغ أبا سفيان أن النبى عزم على أن يلقاه بنفسه ، فأرسل وهو عائد إلى قريش من يخبرها بما انتواه النبى صلى الله عليه وسلم ، فأنجده أبو جهل على رأس نحو ألف من أشد المشركين ، وعمد أبو سفيان إلى الحيلة فلم يعد من الطريق المعهود وسلك غيره فنجا ونجت القافلة . بقيت القوة التى كانت مع أبى جهل ، فلم يرد أن يعود بها بعد نجاة القافلة حتى يضرب ضربة موجعة تردع المسلمين عن مماكسة تجارة قريش ، كما فعلوا وحاولوا أن يفعلوا أكثر من مرة .

وصلت كل هذه الأخبار إلى النبى صلى الله عليه وسلم ، ولم يكن قد أعد لهذه الحرب عدة ، لأنه كان خرج لمناوشة حماة قافلة ، وهم مهما بلغ من عددهم لايجاوزون المائة أو المائتين . والمسلمون فى حالتهم تلك إزاء جيش المشركين لايبلغون ثلثه ، فضلا عن أن للحروب ضروريات أخرى كان يجب أن تستوفى .

كان الموقف عصيباً ، فلم ير النبى صلى الله عليه وسلم ومن كانوا معه إلا الخضوع للأمر الواقع ، والدخول فى حرب مع خصومهم على ما كانوا عليه من قلة فى الرجال والعتاد . على أن النبى

لم يقصر فى استشارتهم قبل بدء الحرب ، فأجمعوا على أن المضى فى الحرب خير من الركون إلى السلم ، فقد يجر لما لا تحمد عقباه .

ويجدر بنا هنا أن نأتى على صورة ماحدث عند مااستشار النبى صلى الله عليه وسلم أصحابه فى هذا الموقف الحرج ليدرك القراء مبلغ ما كان عليه المسلمون من الثقة فى الله ، ومن الاستهانة بالعظائم فى سبيل نصرة دينه .

طلب صلى الله عليه وسلم رأيهم فبدره المقداد بن الأسود بقوله : « يارسول الله امض فيما أمرك الله ، فنحن معك ، والله لانقول كما قال بنو إسرائيل لموسى : اذهب أنت وربك فقاتلا إنا هاهنا قاعدون . ولكن : اذهب أنت وربك فقاتلا إنا معكما مقاتلون » .

ولكن النبى أراد أن يعرف رأى الأنصار فى هذا الأمر لأن عليهم تقع آثاره ، ولم يرد أن يوجه القول إليهم ، ولكنه قال : أشيروا على أيها الناس . ففطنوا إلى أنه يريدهم ، فوقف سعد بن معاذ صاحب رايتهم وقال : لكأنك تريدنا يارسول الله ؟ قال أجل ، قال سعد : لقد آمنا بك وصدقناك ، وشهدنا أن ماجئت به هو الحق ، وأعطيناك على ذلك عهودنا ومواثيقنا على السمع والطاعة ؛ فامض لما أردت فنحن معك ، فوالذى بعثك بالحق لو استعرضت بنا هذا البحر لخضته لخضناه معك ماتخلف منا رجل واحد ، وما نكره أن تلقى بنا عدونا غداً ، إنا لصُبُر فى الحرب ، صُدُق فى اللقاء . ولعل الله يريك منا ماتقر به عيناك . فسر بنا على بركة الله .

هنا ظهر البشر على محيا الرسول وقال : سيروا وأبشروا فإن الله قد وعدنى إحدى الطائفتين ، والله لكأنى الآن أنظر إلى مصارع القوم .

التقى الجمعان ، وكانت موقعة بدر الكبرى التى انتصر فيها محمد وأصحابه ، وانتصرت بانتصارهم تلك الشريعة الخالدة ، وهذه المبادئ السامية . دارت الدائرة على قريش فكانت تلك مقدمة لما سينال المشركين وباطلهم .

لاأريد أن أدخل الآن فى تفاصيل الموقعة فذلك أمر قد عنيت به كتب السير ، ولكن لايفوتنى أن أذكر أن هذه الوقعة المتواضعة بين فريقين لم يزد أحدهما على ثلاثمائة إلا قليلا ، وثانيهما يبلغ ثلاثة أمثاله ، هذه الموقعة غيرت وجه التاريخ ، وعدلت خريطة العالم ، ورسمت له سياسة العدل والمساواة والحرية ، تلك التى يحلم بها الفلاسفة فى نواديهم ، ولم تتحقق خارج أذهانهم إلا فى تلك الفئة التى حملت لواءها ، وركزت قواعدها فى العالم أجمع .

يرى بعض المستشرقين فى حروب الإسلام مغمزاً ، فيرفعون عقائرهم بأن الإسلام ألزم الناس عقائده بقوة السيف لابقوة الإقناع ، وأنه مثّل أدواراً من الوحشية إذ أراق الدماء فى سبيل التحكم فى ضمائر الناس وعقائدهم .

فلا أدرى كيف تستسيغ تلك العقول المتحضرة هذه الدعوى الباطلة ، ولو أنهم كانوا عنوا بدراسة الإسلام لعرفوا أن الإسلام لم يشرع الحرب من أجل العقيدة إلا بالنسبة لجزيرة العرب ، وخيَّر بقية الأمم بين الجزية وبين الإسلام . فان قلت : ولم قرر حمل العرب على الإسلام بالقوة ؟ نقول : لأن مهمته العالمية تقتضى أن تكون له دولة يعتمد عليها . وإلا فكيف كان يمكنه أن يؤدى مهمته العالمية بمحض الدعوة ؟ ولم تنجح دعوة دينية فى الأرض إلا على هذا النحو حتى المسيحية ، فانها بقيت أكثر من ثلاثة قرون مستضعفة مضطهدة حتى وجدت لها دولة تحميها بعد أن ذاق أهلها ألوان العذاب مما تقشعر الأبدان من روايته . والإسلام وإن لم يحرم على أهله الحرب ، إن دعت الحاجة الاجتماعية إليها ، فانه أحاطها بكل ضروب التلطيف ، فنهى عن الإجهاز على الجرحى ، وعن تعذيب الأسرى ، وعن قتل النساء والشيوخ والولدان ، وامتدت رحمته حتى تناولت خدم المحاربين ممن يقومون بحاجاتهم ولا يحاربون معهم ، ونهى عن هدم الدور والمدن وإحراق الشجر ، وعن تعقب المهزومين والتنكيل بهم ، وهذه ملطفات لويلات الحروب لم يبلغ مداها المتمدنون إلى اليوم . وصرح الإسلام بأنه إن ارتفع صوت بوجوب تقرير سلام عام وجب على المسلمين تلبيته ،فقال الله فى ذلك : « وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله » .

يعيبون على الإسلام أن يبث فى نفوس أبنائه روح العزة والكرامة وعدم الرضا بالضيم ، وهو ماتفعله كل أمة تشعر بشرفها ، ولكنه لايبث هذه الروح لتكون مدعاة لاحتقار المسلمين لغيرهم لأنه علمهم أن الناس كلهم سواء ، وأن لهم جميعاً أباً واحداً وأماً واحدة ، وأن الناس خلقوا ليتعارفوا ويتحابوا لاليتناكروا ويتخاصموا بسبب اختلافهم فى الأجناس واللغات ، فقد قال تعالى : « يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا » . وهذا مايدل عليه تاريخ المسلمين جملة وتفصيلا .

فاذا كنا نبحث الآن عن دواء لهذا التأخر وذلك الضعف فليس إلا كتاب الله نهتدى بهديه ونتلمس النور الوضاح بين آيه وسطوره ؟

حسين محمد المصرى

اعجاز القرآن

للباقلانى

من هو الباقلانى ؟

هو أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم المعروف بالباقلانى .

نشأته :

فى هذه البيئة العامرة بالعلم الزاخرة بالأدب ورجال الحكمة وفرسان البيان وحفاظ الدين ، فى البصرة مدينة العلم والنور ، فى ذلك الوقت (القرن الرابع) نشأ الباقلانى نشأة النبوغ والعبقرية ، فكان من خيرة الناشئين فى الاسلام الذابين عنه بقوة علمهم وبيانهم ، فقد كان قوى الحجة سريع الذهن ذرب اللسان ، لايناظر إلا غلب ، ولا يسابق إلا فاز وسبق .

شيوخه :

أرض طيبة وبذر صالح ، وباذر حكيم خبير ، هكذا كان استعداده الفطرى للنبوغ ، وهكذا وفق شيوخه الأعلام لان يوجهوه خير وجهة ، بما لقنوه من حكمة ، وبما علموه من بيان ، وهكذا شب فى العلم وللعلم وحده ، فكان فارس الحلبة وواحد العصر . وكيف لا ومن شيوخه ابن مجاهد الطائى ؟ وعنه أخذ علم الكلام وفقه مالك بن أنس ، وأبو الحسن الباهلى ، والأبهرى أبو بكر محمد بن عبد الله بن صالح ، والنيسابورى أبو احمد الحسين بن على ، وغيرهم ممن كانت لهم فى العلم جولات موفقة وفى الدين آراء ، ومع دعاة الملل محاورات حفظوا بها الدين وأفحموا الخصوم .

مؤلفاته :

عن هؤلاء الشيوخ تلقى الرجل الحكمة والبيان ، فليس بدعا أن ينتج لنا هذا الأثر الخالد (إعجاز القرآن) ، وإنما العجب أن لا ينتج غيره ، وهو قد أنتج ولكن يد البلى لا ترحم ، فقد عدت العوادى على مصنفات هذا العالم الأديب فلم تبق لنا منها غير هذا الأثر الوحيد وغير أسماء عدة تصانيف (١) لم نرها بعد ، ولعلنا لو عثرنا على شىء منها أو من غيرها مما لم يروه لنا التاريخ لاستطعنا أن نحدد مكانة الرجل فى عصره بين العلماء على وجه يقرب من الواقع ، ولا نكشف القناع عن كثير من الحقائق التى زيفها الحدس وشوهها رجم الأدعياء المجازفين

---

(١) من هذه التصانيف كتاب فى (الملل والنحل) وآخر يدعى (الانتصار) ونالت اسمه (كشف أسرار الباطنية) . ثم ذلك الكتاب الذى ألفه لابن عضد الدولة (التمهيد) .

بما لا علم لهم به مما يسمونه بحثا مرة واستنباطا أخرى ، ويعلم الله أنه ليس من البحث ولا الاستنباط فى قليل ولا كثير . على أن فى بقاء هذا الأثر ما يهدينا الى الكشف عن بعض نواحى قوة الرجل فى العلم وبعد غوره فى الفهم لكتاب الله والوقوف على أسرار الأعجاز ، ويقفنا على أطراف من العلوم ونبذ من الفنون التى نبغ فيها هذا الامام : من الدين ، وعلوم القرآن ، أو من البلاغة وعلوم البيان ، فهو قد طرق كل ذلك وغير ذلك فى هذا الأثر الخطير (إعجاز القرآن) .

مذهبه :

كان من فقهاء المالكية ، عده صاحب الديباج المذهب من الطبقة السابعة من أهل العراق . ثم هو بعد أشعرى له فى علم الكلام آراء تنسب اليه ، ولشدة قيامه على نصرة مذهب الأشعرى صار يقال له الأشعرى حتى التبس الأمر على بعض الناس ، فإذا عزى أمر الى القاضى أبى بكر الأشعرى (أى الباقلانى) ظن أن المراد أبو الحسن الأشعرى . ثم نشأ عن هذا اللبس لبس آخر ؛ فإذا قيل الأشعرى (أى الباقلانى) مالكى ، ظن أن أبا الحسن الأشعرى مالكى وهو شافعى . ومنشأ ذلك كله اشتهار الباقلانى بالأشعرى .

طرف من سيرته :

كان حسن السيرة عالى الهمة ، فلم تحفظ عليه زلة ولم تنسب إليه نقيصة ، فهو ورع تقى ، وهو عالم عبقرى ، خدم الدين وجادل خصومه ، وناضل الملحدين ودعاة الملل ، ففند آراءهم وأذل كبرياءهم بقوة الحجة وسرعة الخاطر وحسن البيان . فهو كما قال ابن برهان النحوى حسن المناظرة قوى الحجة لطيف العبارة ، من سمع مناظرته لم يستلذ بعدها بسماع كلام أحد من المتكلمين والفقهاء والخطباء والمترسلين ، ولا الأغانى أيضا ، من طيب كلامه وفصاحته وحسن نظامه وإشارته .

وهو كما قال فيه وفى زميليه فى الدرس والعلم (الاسفراينى وابن فورك) الصاحبُ بن عباد الوزير الأديب « ابن الباقلانى بحر مغرق وابن فورك صل مطرق والاسفراينى نار تحرق » .

قال الحافظ ابن عساكر : وكأن روح القدس نفث فى روع الصاحب ابن عباد حيث أخبر عن هؤلاء الثلاثة بما هو حقيقة الحال فيهم .

وعلى الجملة كانت حياته كلها خيرا وبركة على المسلمين؛ فنهاره وأكثر ليله فى إلقاء الدروس على هؤلاء المزدحمين على بابه من نوابغ الطلبة ، أو على رجال المذاهب وأعيان الدولة ودعاة النحل فى هذه الحلقة العظيمة التى كانوا يجلسون إليه فيها فى جامع المنصور ببغداد . أو فى التأليف والتصنيف إذا هجع الكون وسكن وصلى العشاء وفرغ للبحث الهادئ والتفكير

السليم ، فقد روى أنه كان يصنف كل ليلة خمسا وثلاثين ورقة من حفظه ثم ينام ، فاذا استيقظ وصلى الفجر دفع بما كان كتب الى بعض أصحابه فقرأه عليه فيملى عليه بعض الزيادات من حفظه كذلك ، فلم يكن يرجع الى تصانيف الناس من سعة صدره وقوة حافظته .

ظهوره :

قد تختفى العبقرية حينا وراء مشاغل الحياة وأحقاد الزمن ، ولكنها لا بد أن تطغى على الأحقاد والمشاغل يوما ما فتظهر للناس بجلالها وسموها ثم ترغمهم على الأذعان لها والاعتراف بحقها.

وهكذا كان الباقلانى ؛ فقد ظلت حياته تسير هذا السير الهادئ البطىء بين الكتب وحلقات الدروس حتى هيئت الظروف لعبقريته الطاغية فسفرت وأقرها العلم واعترف بها الزمن :

كانت شيراز معقل المعتزلة ، وكانت شوكتهم فيها وفى العراق قوية فى ذلك الحين . وكان قاضى القضاة بشيراز معتزليا ، فجرى بينه يوما وبين عضد الدولة (فناخسرو) حوار سفه فيه القاضى أحلام أهل السنة وانتقص من عقليتهم ، فهم - على مايزعم - عوام رعاع أصحاب تقليد يروون الخبر وضده ويعتقدونهما معا وأحدهما لو يعلمون ناسخ للثانى أو متأول ... إلى آخر مازعم ، الأمر الذى أسخط عضد الدولة على القاضى والمعتزلة جميعا ؛ فمحال أن يخلو مذهب من ناصرين له ذابين عنه ، ولا بد أن يبحث فى زوايا الأرض عن مناظرين من أهل السنة يقرعون حجة القوم بالحجة ويضحدون الدليل بالدليل . ويصر الملك على ذلك ويضطر القاضى إليه فيذعن لأمر الملك ويخبره أن بالبصرة رجلين : شيخا وشابا ، أما الشيخ فهو أبو الحسن الباهلى ، وأما الشاب فهو أبو بكر الباقلانى ، ويرسل الملك فى طلبهما ويبعث لنفقتهما مالا من أطيب المال . ويمتنع الباهلى ... فالقوم فسقة لايحل له أن يطأ بساطهم ... ويذهب الباقلانى حرصا على الدين وجهادا فى سبيل الحق ... فيحاج القوم ويناظرهم حتى يقطعهم .

من يومئذ وقع من نفس الملك أحسن موقع ، ونزل منه خير منزلة ، ووثق به ثقة جعلته يدفع إليه بابنه ليعلمه مذهب أهل السنة . فقام بما عهد إليه خير قيام وألف له كتاب «التمهيد» .

وهكذا ظهرت عبقرية هذا الأمام واطرد له الحظ حتى أسفره عضد الدولة إلى ملك الروم سنة ٣٧١ إحدى وسبعين وثلاثمائة فى جواب رسالة وردت منه فقام بمهمته بما عهد فيه من الكياسة والفطنة وترك وراءه أثرا لاتمحوه الدهور .

سرعة خاطره وقوة حجته :

فى هذه السفرة إلى ملك الروم تجلت سرعة الخاطر وحدة الذهن عن هذا العبقرى النابغ ، فقد كان من مراسم الدخول عند هذا الملك أن يقبل الزائر الأرض بين يديه . . . وكان القوم يعلمون سلفا أن الباقلانى لن يذعن لتقاليدهم هذه ، فاحتالوا لأجباره على ذلك بان جعلوا سرير الملك أمام باب منخفض حتى يضطر للانحناء فيكون على هيئة الراكع . . . ولكن

الباقلانى بما فطر عليه من حدة الذهن وسرعة الخاطر يفطن لما أريد به . . فيدير ظهره ويستدبر الباب ويدخل منحنيا ماشيا إلى خلفه ، فاذا صار بداخل المكان اعتدل واستقبل الملك منتصب القامة مرفوع الجبين . وهكذا فوت عليهم بسرعة بديهته ما أرادوه عليه وأرغمهم على احترامه وإكباره .

وأراد مرة أن يسخر من كبير المطارنة وهو فى عاصمة الروم فقال له محييا : كيف أنت وكيف الأهل والأولاد ؟ فاغتاظ المطران وأنكر ما سمع وقال للباقلانى ساخرا محنقا : ذكر من أرسلك فى كتاب الرسالة أنك لسان الأمة ومتقدم على علماء الملة ، أما علمت أن المطارنة والرهبان منزهون عن الأهل والأولاد ؟

فأجابه الباقلانى : رأينا كم لا تنزهون الله سبحانه عن الأهل والأولاد ، فهل المطارنة عندكم أقدس وأجل وأعلى من الله سبحانه ؟ !

وأراد كبير الروم أن يخزى القاضى فأخزاه هو وفضحه وأجمه ؛ قال له كبيرهم ساخرا : أخبرنى عن قصة عائشة زوج نبيكم وما قيل فيها ، فأجابه : هما اثنتان قيل فيهما ما قيل : زوج نبينا ومريم أم المسيح ، فأما زوج نبينا فلم تلد ، وأما مريم فجاءت بولد تحمله على كتفها وقد برأهما الله مما رميتا به . فأفحم الرجل وانقطع ولم يحر جوابا .

وهكذا كان أمامنا شعلة من الذكاء وسرعة الذهن وحدة الخاطر . مارس العلم حتى انقاد لهجامحه وذل صعبه ، وانتهت إليه الرياسة فى مذهبه . كان كما قال عنه «ابن خلكان» : أوحد زمانه موصوفا بجودة الاستنباط وسرعة الجواب ، كثير التطويل فى المناظرة ، مشهورا بذلك عند الجماعة . جرى يوما بينه وبين أبى سعيد الهارونى مناظرة أكثر القاضى أبو بكر فيها الكلام ووسع العبارة وزاد فى الاسهاب ، ثم التفت إلى الحاضرين وقال اشهدوا على أنه إن أعاد ما قلت لا غير لم أطالبه بالجواب . فقال الهارونى : اشهدوا على أنه إن أعاد كلام نفسه سلمت له ما قال !

« وتوفى القاضى أبو بكر المذكور آخر يوم السبت ودفن يوم الأحد لسبع بقين من ذى القعدة سنة ٤٠٣ ثلاث وأربعمائة ببغداد ، رحمه الله تعالى .

ورثاه بعض شعراء عصره بقوله :

انظر إلى جبل تمشى الرجال به وانظر إلى القبر ما يحوى من الصلف
وانظر إلى صارم الأسلام مغتمدا وانظر إلى درة الأسلام فى الصدف

وصلى عليه ابنه الحسن ودفنه فى داره بدرب المجوس ، ثم نقل بعد ذلك فدفن فى مقبرة باب حرب » .

وهكذا انتهت حياة هذا الرجل العظيم ، فانتهت بها حياة حافلة بجلائل الأعمال وأعظم الأيادى على الأسلام والمسلمين . هذه الأيادى التى لم يبق لنا منها إلا هذا الأثر الوحيد (إعجاز القرآن) ولكنه أثر خالد وجليل ؟ « يتبع »

يوسف البيومى
بتخصص البلاغة والأدب

عظمة الله

فى خلق السموات والأرض

« الله الذى رفع السموات بغير عمد ترونها ، ثم استوى على العرش وسخر الشمس والقمر كل يجرى لأجل مسمى ، يدبر الأمر ، يفصل الآيات لعلكم بلقاء ربكم توقنون . وهو الذى مد الأرض وجعل فيها رواسى وأنهارا ، ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين ، يغشى الليل النهار ، إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون . وفى الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض فى الأكل ، إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون » .

هذه آيات من الكتاب الكريم تعرض علينا مظهرا رائعا من مظاهر القدرة الإلهية فى خلق السموات والأرض وما فيهما من آيات بينات ، وقد تكرر فيه لفت الأنظار والعقول الى هذه الابداعات الكونية ، ودعا الى استعراضها والتفكير فيها ، ولم يترك مجموعة من مجاميعها إلا نوه بها ودعا الى التأمل فى عجائبها ، فقال تعالى : « قل انظروا ماذا فى السموات والأرض » ، وقال : « وكأين من آية فى السموات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون » وقال : « وفى الأرض آيات للموقنين ، وفى أنفسكم ، أفلا تبصرون » .

فأى شىء أعظم تأثيرا فى نفوس علماء الطبيعة الذين يقولون بأنها مستقر جميع القوى ، ومستودع كل ما يتصور من العوامل المرقية ، من أن يجعل الاسلام التأمل فيها من دواعى الهدى ، وموجبات التقى ؟

هذا ومن يتتبع ما ورد فى الكتاب من الدعوة الى النظر فى جميع عوالم الكون من نباتية وحيوانية ، حتى ما صغر من حشراتها كالنمل والنحل والبعوض ، وفى المياه والأنهار والسحب والرياح والجبال والألوان واللغات ، وفى جعله النظر فى كل هذه الكائنات سبيلا للاتصال بقيوم الوجود ، وروحه المدبر ، قلنا من يتتبع هذا كله فى الكتاب الكريم يتحقق أن أتباع هذا الدين يجب أن يسبقوا جميع الأمم الى الكمال العلمى ، ولا بد لهم من الفوز بزعامته دون بقية البشر . وهذا هو الذى حصل ، فلم يمض على المسلمين أكثر من مائتى سنة حتى بلغوا من العلم بالوجود شأوا لم يصل اليه من كان قبلهم ، واعترفت أعرق الأمم العلمية لهم بالزعامة فيه ، ووصلوا الى ما يستتبع تلك الألمعية من أسرار الصنائع والفنون ، ومساتير الوسائل والأساليب مكنتهم من أن يؤسسوا مدنية فاضلة عم الأرض نورها

واستفاد الناس من إشعاعاته ما هـداهم الى أسباب التطور ، فـكانت نهضة عامة ، وكان انتقال شامل ، أنقذ الانسانية من جمود لبثت فيه ألف سنة أو تزيد .

قال العلامة (دريبر) المدرس بجامعة نيويورك فى كتابه (المناعة بين العـلم والدين) كما نقله عنه الى العربية الأستاذ الـكبير مدير هذه المجلة ، قال :

« إن اشتغال المسلمين بالعلم يتصل بأول عهدهم باحتلال الاسكندرية سنة (٦٣٨) م ، أى بعد موت (محمد) بست سنين . ولم يمض عليهم بعد ذلك قرنان حتى استأنسوا بجميع الكتب العلمية اليونانية ، وقدروها قدرها الصحيح . ولما آلت الخلافة الى المأمون سنة (٨١٣) م ، صارت بغداد العاصمة العلمية العظمى فى الأرض ، وجمع الخليفة اليها كتبا لا تحصى ، وقرب اليه العلماء ، وبالغ فى الحفاوة بهم .

« هذا المركز الذى اكتسبه المسلمون ، وهذا الذوق السليم فى العلم استمر لديهم حتى بعد أن انقسمت مملـكتهم الى ثلاثة أقسام . فإن العباسيين فى آسيا ، والفاطميين فى مصر ، والأمويين فى أسبانيا ، لم يكونوا متناظرين متنافسين على الحـكومه فقط ، بل كانوا كذلك فى الآداب والعلوم أيضا .

ثم أخذ الأستاذ المؤلف يعدد مآثرهم فى العلوم الطبيعية فقال :

« كان شعار المسلمين فى أبحاثهم الأسـلوب التجريبى والدستور العلمى الحسى ، وكانوا يعتبرون الهندسة والعلوم الرياضية أدوات ومعدات لعلم المنطق . ويلاحظ المطالع لـكتبهم العديدة على الميكانيكا والايدرو ستاتيك (توازن السوائل وضغطها على أو عيتها) ، ونظريات الضوء والأبصار أنهم قد اهتدوا الى حلول مسائلهم من طريق التجربة والنظر بواسطة الآلات .

« هـذا هو الذى مكن المسلمين من أن يكونوا أول الواضعين لعلم الـكيمياء ، والمستكشفين لعدة آلات للتقطير والتصعيد والأماعة والتصفية الخ ، وهذا بعينه أيضا هو الذى جعلهم يستعملون فى أبحاثهم الفلـكية الآلات المدرجة ، والسطوح المعلمة والاسطرلابات (آلات لقياس أبعاد الـكواكب) ، وهـو أيضا الذى بعثهم لاستخدام الميزان فى العلوم الـكيماوية ، وقد كانوا على ثقة تامة من نظريته ؛ وهو الذى هداهم لعمل الجداول عن الأوزان النوعية للاجسام والازياج الفلـكية (هى جداول تعرف منها حركات الـكواكب) مثل التى كانت فى بغداد وقرطبة وسمر قند ، وهو أيضا الذى أوجد لهم هذا الترقى الباهر فى الهندسة وحساب المثلثات ، وهو الذى هيأهم لاكتشاف علم الجبر ، ودعاهم لاستعمال الأرقام الهندية » الخ الخ .

نقول : هذا كله حصله المسلمون ببركة الاسلام لا سواه ، فإن إكثار الـكتاب لهم بضرب الأمثال العلمية ، وحضهم على التأمل فى الظواهر الطبيعية ، أوجد لهم غراما شديدا باستكشاف مساتير الحوادث الوجودية ، واستكنناه علل المساتير الطبيعية .

والاسلام كما أوجد لهم الخلافة العلمية فى الأرض ، أوجد لهم أيضا الخلافة السياسية ، فكانوا يتصرفون فى الشؤن العالمية العظيمة تصرف الدول ذات النفوذ العالمى البعيد المدى .

يعجب بعض الغربيين من أن علماء الدين الاسلاميين سمحوا للناس بالتوسع فى علم الطبيعة، والتجرد لدراسته الى هـذا الحد ، مع أن غيرهم كانوا يحرقون المشتغلين به بالنار ، ولو كانوا أجادوا التأمل فى أصول الاسلام لبطل تعجبهم وأعجبوا بحكمة هـذا الدين أيما إعجاب . ذلك أن الاسلام صغر العلم الانسانى فى أهله فقال . « وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » ثم جعل للعلماء ميزة على الجهلاء فقال : « هـل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ، إنما يتذكر أولو الألباب » ، ثم حصر خشية الله على وجهها الأكمل فى الذين يعلمون فقال : « إنما يخشى الله من عباده العلماء » وذلك بعد ذكره لعدة ظواهر طبيعية من نزول المطر من السماء وخروج النباتات والثمار من الأرض ، ومن الطـرق ذات الألوان فى الجبال ، ومن تخالف الناس والدواب والمواشى فى الألوان . والحقيقة أن هذه الأمور كلها مواطن تأمل وتفكير ، وبحث وتعليل ؛ ولما كان الاشتغال بذلك موصلا الى معـرفة الله ، نشأ عند المسلمين غـرام شديد بالاشتغال بهذه المسائل ، ومن كثرة الاشتغال بها انكشفت لهم مساتير كثير من شئون الـكون فبنوا علمهم على النظر والمشاهدة والتجربة ، فكانوا أبرع أهـل زمانهم فى العلوم الطبيعية ، وأمهر الناس فيما يتولد عنه من صناعات وفنون ووسائل حيوية .

قال الاستاذ (دريبر) المار ذكره :

« إن نتائج هذه الحركة العلمية تظهر جليا فى التقدم الباهر الذى نالته الصنائع فى عصرهم . فقد استفادت منها فنون الزراعة فى أساليب الرى والتسميد ، وتربية الحيوانات ، وسن النظامات الزراعية الحكيمة ، وادخال زراعة الارز والسكر والبن ، وانتشرت المعامل والصنائع لكل أنواع المنسوجات كالصوف والحرير والقطن ، وكانوا يذيبون المعادن ويجرون فى عملها على ما حسنوه وهذبوه من صنعها وسبكها » .

فاذا كانت المدنية التى أقامها المسلمون عجيبة باهرة ، وحفاوتهم بالعلوم الطبيعية شديدة مجهدة ، فما ذلك إلا لأن كتابهم لم يدع قـوة من قـواهم النفسية إلا أيقظها وبعثها للعمل ، فتألف من مجموع ذلك حركة دافعة لم يقف فى وجهها شىء ، ولا تزال تدفعهم لاسترداد مكانتهم العالمية ، تحت ضوء كتابهم القيم ، ودينهم السمح .

عبد العزيز السيد موسى
واعظ القاهرة

مجلة الأزهر

مجلة دينية علمية خلقية تاريخية حكمية

تصدرها مشيخة الأزهر

فى كل شهر عربى

ماعدا شهرى ذى القعدة وذى الحجة

المجلد الخامس عشر	صفر سنة ١٣٦٣	الجزء الثانى

مدير إدارة المجلة ورئيس تحريرها

محمد فريد وجدى

الإدارة

ميدان الأزهر

تليفون : ٨٤٣٣٢

الرسائل تكون باسم مدير المجلة

الاشتراكات عن سنة

	ملم
داخل القطر	٢٠٠
لطلبة الجامعة الأزهرية خاصة ...	١٠٠
خارج القطر	٣٠٠

ثمن الجزء الواحد ٢٠ مليما داخل القطر و ٣٠ خارجه

(مطبعة الأزهر — ١٩٤٤)

فهرس

الجزء الثاني — المجلد الخامس عشر

بسم الله الرحمن الرحيم

السيرة المحمدية

تحت ضوء العلم والفلسفة

مرض رسول الله وانتقاله إلى الرفيق الأعلى

فى أوائل صفر من السنة الحادية عشرة اعترت رسول الله صلى الله عليه وسلم وعكة وكان فى بيت زوجته ميمونة ، وبقى مريضاً ثلاثة عشر يوما لم يبطل عادته فى التنقل إلى بيوت زوجاته ، ولكن لما اشتدت عليه الحمى استأذن منهن أن يمرّض فى بيت عائشة ، فأذنّ له . ولما تفاقت درجة حرارته الجثمانية أمر أن يصب على جسده الماء تلطيفاً لشدتها ، فوضع فى مخضب وصب عليه الماء صبا . وكان أبو بكر يصلى بالناس نيابة عنه بأمر منه . ولما استشرى المرض عليه اجتمع الأنصار بالمسجد ، ودخل عليه عمه العباس وأخبره بقلقهم عليه . فخرج عليه الصلاة والسلام متوكئاً على علىّ بن أبى طالب معصوب الرأس ، وسار العباس أمامهما وتقدم النبى يخط برجليه ضعفاً حتى جلس فى أسفل مرقاة المنبر ، واجتمع اليه الناس ، فحمد الله وأثنى عليه ثم قال :

« أيها الناس بلغنى أنكم تخافون من موت نبيكم ، هل خلد نبى قبلى فيمن بعث الله فأخلد فيكم ؟ ألا إنى لاحق بربى ، وأنتم لاحقون بى ، فأوصيكم بالمهاجرين الأولين خيراً ، وأوصى المهاجرين فيما بينهم ، فان الله تعالى يقول : « والعصر إن الإنسان لفى خسر ، إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر » ؛ وإن الأمور تجرى بإذن الله ، ولا يحملنكم استبطاء أمر على استعجاله ، فان الله عز وجل لا يعجل بعجلة أحد ، ومن غالب الله غلبه ، ومن خادع الله خدعه ، « فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا فى الأرض وتقطعوا أرحامكم ؟ » ؛ وأوصيكم بالأنصار خيراً ، فانهم الذين تبوؤا الدار والإيمان من قبلكم أن تحسنوا إليهم ، ألم يشاطروكم فى الثمار ، ألم يوسعوا لكم فى الديار ، ألم يؤثروكم على أنفسهم وبهم الخصاصة ؟ ألا فمن ولى ليحكم بين رجلين ، فليقبل من محسنهم ، وليتجاوز عن مسيئهم ، ألا ولا تستأثروا عليهم ، ألا وإنى فرط لكم ، وأنتم لاحقون بى ، ألا فان موعدكم الحوض ، ألا فمن أحب أن يردَه علىّ غداً فليكفف يده ولسانه إلا فيما ينبغى » .

وبينما المسلمون فى صلاة الفجر من يوم الاثنين الثالث عشر من ربيع الأول وراء أبى بكر رضى الله عنه ، إذا برسول الله صلى الله عليه وسلم قد كشف سجف حجرة عائشة ، فنظر إليهم وهم صفوف يصلون فتبسم . فلما رآه أبو بكر ظن أنه يريد أن يؤم المسلمين فرجع القهقرى إلى الصف الأول ، وكاد المسلمون أن يفتتنوا فى صلاتهم فرحا برسول الله ، فأشار إليهم بيده أن أتموا صلاتكم ، ثم دخل الحجرة وأرخى الستر .

ولم تأت ضحوة هذا اليوم حتى لحقت روحه الطيبة الزكية بعالمها مع الرفيق الأعلى . وكان ذلك يوم الاثنين الثالث عشر من ربيع الأول من السنة الحادية عشرة من الهجرة (٨ من يونيو سنة ٦٣٢) ، وعمره ثلاث وستون سنة قمرية وثلاثة أيام ، وإحدى وستين سنة شمسية وأربعة وثمانون يوما .

وكان أبو بكر فى تلك الساعة غائباً ، فلما رجع وأُخبر بما حدث كشف عن وجه رسول الله وجثا على ركبتيه يقبله وهو يقول : « يارسول الله ما أطيبك حياً وميتاً ، بأبى أنت وأمى لايجمع الله عليك موتتين » .

ثم خرج إلى الناس وهم فى حال مقيم مقعد ، وصعد المنبر فحمد الله وأثنى عليه ثم قال :

« ألا من كان يعبد محمداً فان محمداً قد مات ، ومن كان يعبد الله فان الله حى لايموت » ثم تلا قوله تعالى : « إنك ميت وإنهم ميتون » ، وقوله : « وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفائن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ، ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئاً ، وسيجزى الله الشاكرين » .

ومكث رسول الله صلى الله عليه وسلم فى بيته يوم الاثنين وليلة الثلاثاء ويومه وليلة الأربعاء ، حتى أتم المسلمون تعيين خليفة له ، ثم غسله على بن أبى طالب وساعده فى ذلك عمه العباس وابناه الفضل وقثم ، وأسامة بن زيد وشقران مولى رسول الله . وكفن فى ثلاثة أثواب ليس فيها قميص ولا عمامة .

ولما فرغوا من تجهيزه وضع على سريره فى بيته ، ودخل الناس عليه أرسالا متتابعين ، يصلون عليه ولم يؤمهم أحد ، ثم حفر له لحد فى حجرة عائشة حيث توفى ، وأنزله القبر على والعباس وولداه الفضل وقثم ، ورش قبره بلال بالماء ، ورفع قبره عن الأرض شبراً .

شمائله صلى الله عليه وسلم :

كان النبى صلى الله عليه وسلم أجمل الناس وجهاً ، نيِّر اللون ، شديد سواد الحدقة مع سعة فيها ، واسع العينين فى حسن ، فى بياضها قليل حمرة ، كثير شعر الأجفان ، مشرق الوجه ، دقيق الحاجبين فى طول ، مرتفع قصبة الأنف مع احديداب يسير فيها ، مفرج بين الثنايا

والرباعيات من الأسنان ، مدور الوجه ، واسع الجبين ، كث اللحية تملأ صدره ، سواء البطن ، عظيم الصدر والمنكبين ، ضخم العظام ، ضخم العضدين والذراعين والأسافل ، رحب الكفين والقدمين ، سائل الأطراف ، أنور المتجرد ، دقيق شعر الصدر والبطن ، ربعة القد ، ليس بالطويل المفرط الطول ، ولا بالقصير المتناهى فى القصر ، رَجْل الشعر ، إذا افتر ضاحكا افتر عن مثل سنا البرق وعن مثل حب الغمام ، وإذا تكلم رؤى كالنور يخرج من بين ثناياه ، أحسن الناس عنقاً ، ليس بكثير اللحم ، ولا صغير الذقن ، متماسك البدن .

أما ما كان عليه صلى الله عليه وسلم من نظافة الجسم ، وطيب العرف ، والتنزه عن الأقذار ، فما لم يجاره فى ذلك كله أحد .

أما كبر عقله ، وذكاء قلبه ، وقوة مشاعره ، وفصاحة لسانه ، واعتدال حركاته ، وحسن شمائله ، فقد كان فى ذلك كله بالمكان الأرفع .

أما كلامه وبيانه ، فكان بحيث لايضارعه إنسان غيره ، أوتى جوامع الكلم ، وقد ملأت أحاديثه الأسفار ، وأكثر العلماء من جمعها وشرحها وبيان أسرار البلاغة فيها .

وأما أخلاقه وآدابه فناهيك أن الله قال فيه : « وإنك لعلى خلق عظيم » ، وقد دل تاريخه كله على ذلك ، فكان أوسع الناس صدراً ، وأرحبهم نفساً ، وأعفهم لسانا ، وأرعاهم للصحبة ، وقد دونت عنه فى ذلك أسفار كثيرة .

أما جوده وشجاعته وحياؤه وحسن معاشرته ، وقوة احتماله وشفقته ورحمته وتواضعه وعدله ووقاره وزهده وتقواه ، فقد كان من كل ذلك مضرب الأمثال ، وهذا كله من أخص مميزات النبوة فى رأينا . فان الناس العاديين قل من يبلغ المثل الأعلى منهم فى خصلتين أو ثلاث من هذه الخصال ، فبلوغ هذه الدرجة السامية فى جميعها ، مما لم يشاهد فى واحد من جميع أفراد النوع البشرى فى جميع أدوار التاريخ . وتوافرها فى محمد صلى الله عليه وسلم قد دل عليه التواتر فلا يمكن التشكك فيه ، وهذا وحده دليل قاطع على صلته الوثيقة بالعالم العلوى بحيث لم تتمكن القوى البشرية فيه أن تطغى عليه فى ناحية من نواحيه الأدبية ؛ وهو مثال رائع لمن يعنى بأمر التربية النفسية ، ويعرف مبلغ قصور البشرية عن قبول الانقياد للناموس الأدبى انقياداً مطلقاً ، حتى مع إلمامها بمضار الجنوح إلى مايخالفه . وقد أجهد المربون والمصلحون أنفسهم فى الوصول إلى أسلوب يحصل لهم أقصى مايمكن من تقويم الشخصية الإنسانية ، فعجزوا عن ذلك ، ونسبوا خيبتهم فى كثير مما يحاولونه إلى الحالات الجسدية ، والأمزجة الفطرية ، والعيوب الجِبِلّيّة الموروثة ، وأجمعوا على أن بلوغ الإنسانية درجة الكمال ـ إن كان كتب لها أن تحصله ـ فلن يكون ذلك ثمرة العلم ، لأن العلم قد قام بالواجب عليه ، ولكنْ ثمرة

التطورات المتعاقبة ، وهى تتطلب الآماد الطويلة ، والأحقاب المتوالية . وقد تحدث قهقرى مفاجئة بسبب من الأسباب ، فتقف سنة التطور آماداً أخرى .

ومن المربين من قالوا أن نيل الإنسان للكمال الأدبى غير متيسر فى هذا العالم ، لشدة غلبة الحاجات الجسدية ، ومقتضيات الجبلة البهيمية التى لاتزال متغلبة على أهواء الإنسان ، وبحسب المصلحين أن يستطيعوا التغلب على مايمكن التغلب عليه بالاستعانة بالمبدأ النفعى . أما طلب الكمال لذاته ، فعندهم أنه سيبقى من حظ الأفذاذ الذين يختارهم موجد الكون ليكونوا مثلا عليا لسواهم من بقية الناس .

إن من يتأمل فى أقوال محمد صلى الله عليه وسلم وهو يجود بنفسه — وهذه حالة يُفضَى فيها بين الإنسان وأهول ساعة قُدرت له فى حياته — يتحقق أنها صادرة عن قلب نبى ، لاعن قلب رجل عادىّ . فان فى تلك الساعة التى يرى الإنسان نفسه على وشك ترك أهله وذويه ، وكل ما كان يملأ صدره ، ويستوعب فكره من لذاته وعاداته ، يشغله من أمر نفسه شاغل هائل ؛ فان فكر فى شئ يخرج عن دائرة خصوصياته ، فلا يمكن أن يكون ذلك الشئ مما كان يخادع فيه الناس ليتسلط على عقولهم ، ويسخرهم لسلطانه ، بل شوهد أن بعض الذين كانوا من هذا القبيل ، اعترفوا فى تلك الساعة الرهيبة بجريمتهم ، وتبرأوا من ضلالتهم . والذى رآه الناس من محمد خلاف ماعهده الناس فى أولئك . فانه لما تحقق أنه لامحالة ميت ، قال للذين احتفوا به من صحبه : « أيها الناس بلغنى أنكم تخافون من موت نبيكم ، هل خلد نبى فيمن بعث الله فأخلد فيكم ؟ » .

ثم أوصاهم بالحق والصبر وعدم الفساد فى الأرض ، وبالتحاب والتواصل ، تالياً عليهم قوله تعالى : « فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا فى الأرض وتقطعوا أرحامكم » . وقوله تعالى : « والعصر إن الانسان لفى خسر ، إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر » . إن رجلا يذكر الحق والصبر وهو يرى الموت بعينيه ، ويذكر الجماعة ، وينهى عن الفساد فى الأرض ، لهو رجل خُلق روحا وجسداً لأداء مهمة عالية قد استوعبت شعوره كله ، ولم تزايله حتى فى تلك الآونة التى يذهل الإنسان فيها عن نفسه وبنيه وكل مايملك ؟

محمد فريد وجدى

من بلاغة على بن الحسين بن على

لو كان الناس يعرفون جملة الحال فى فضل الاستبانة ، وجملة الحال فى فضل التبيين ، لأعربوا عن كل ما يتلجلج فى صدورهم ، ولوجدوا من برد اليقين ما يغنيهم عن المنازعة إلى كل حال سوى حالهم ، وعلى أن درك ذلك كان لا يعدمهم فى الأيام القليلة العدة ، والفكرة القصيرة المدة ، ولكنهم من بين مغمور بالجهل ، ومفتون بالعجب ، ومعدول بالهوى عن باب التثبت ، ومصروف بسوء العادة عن فضل التعلم .

السنة

الفرار من الفتن

عن أبى هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ستكون فتن ، القاعد فيها خير من القائم ، والقائم فيها خير من الماشى ، والماشى فيها خير من الساعى ؛ من تَشَرَّفَ لها تستشرفْه ، فمن وجد فيها مَلْجأً أو مَعَاذاً فلْيَعُذْ به » .

وعن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه أنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يوشك أن يكون خيرَ مال المسلم غنم (١) يتبع بها شَعَفَ الجبال ومواقِعَ القطر ، يفر بدينه من الفتن » . رواهما الشيخان .

معانى المفردات :

للفتنة فى لسان العرب معانٍ ، منها المحنة ، والعذاب ، والفضيحة ، والتفرق فى الآراء والأهواء وما يعقب ذلك من هرج ومرج . وجماع معنى الفتنة الابتلاء ، والامتحان ، والاختبار ؛ من الفَتْن وهو إدخال الذهب فى النار لتظهر جودته من رداءته .

من تشرف لها الخ ؛ أى من تطلع إليها وتصدّى لها تصدّت له ، ومن غالبها غلبته فأهلكته .

والملجأ ، والمعاذ ، والعياذ واحد ، وهو الحصن ، وعاذ به يعوذ ، واستعاذ به ، لجأ إليه .

يوشك ، يقرب . وشَعَف الجبال : رءوسها وأعاليها ، واحدتها شَعَفَة .

ومواقع القطر : مساقط المطر ، والمراد الأودية والمراعى .

من دلائل النبوة :

من أعلام نبوته وآيات صدقه — صلوات الله وسلامه عليه — ماقص الله على أمته ، مما كان ومما هو كائن إلى يوم القيامة ؛ من أحداث الزمن ، وطغيان الفتن ، واختلاف الأمة ، وأشراط الساعة ، إلى غير أولئك من أنباء الغيب التى لامطمع فيها ، ولا سبيل إليها إلا بوحى من قبل العزيز الحكيم .

(١) أشهر الروايتين برفع «غنم» على أنها الاسم . ويجوز فى « يتبع » تشديد التاء وتسكينها .

قبس من حكمة الله فى الفتن :

وإذا تنزه حكم الله سبحانه عن العبث ، فقد يكون من الحكمة فيما أصاب المسلمين من ضروب الفتن الشعواء ، التى قطَّعتهم أحزابا وشيعا ، وكادت تحصد الأخلاق وتحلق الدين ، أن يميز الله الخبيث من الطيب ، ويجزى كلا من الصادق والكاذب ؛ فإن الدين لغو على ألسنة الناس مادرّت عليهم الأرزاق ، وسبغت عليهم العافية ؛ فإذا جد الجد قل الدّيانون « أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لايفتنون . ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين » .

وحكمة أخرى وهى العظة والاعتبار بما يصيب الدولة القوية ـ بله الضعيفة ـ إذا تقسمتها العصبية والأهواء ، ودب فيها دبيب الفرقة والاختلاف . وأخلق بنا فى هذا المقام أن نتأمل ملياً فى ذرائع الفتن وبذورها ، من الغيبة ، والنميمة ، والتجسس ، والتكالب على الدنيا ، إلى أمثال هذه المنكرات التى تهيج النفوس وتزرع فيها العداوة والبغضاء ؛ وأن نتأمل كذلك ملياً فى تحذيره البليغ صلوات الله وسلامه عليه من الفتن ، ودعوته إلى الفرار منها ، فضلا عن مخالطتها أو التقحّم فيها .

أحوال الناس فى الفتن :

والناس فى الفتن على أحوال شتى ؛ شرهم من ينفخ شررها ويُضرم نارها ويوقظ نائمها . وأهون منه من يخالطها ويهواها ويعين عليها . وخير من هذا من يقعد بعيداً عنها غير متدنس بدنسها ولا متلطخ بآثامها ؛ مثله فيها : كمثل ابن اللبون ، لاظهر فيركب ، ولا ضَرع فيُحلب ؛ فان خشى أن تهب عليه عاصفتها كان أشد الناس فراراً منها ولو أن يأوى إلى رأس جبل ، أوأن يَعضَّ بجذع شجرة ؛ وحسبه من القوت ماسد الجوعة ، ومن اللباس ماوارى العورة ! .

موقف السلف من الفتن :

على أن فضل الفرار من الفتن إنما هو للعاجز الذى لا يملك فيها حولا ولا قوة ؛ أما من ظن بنفسه قدرة على إخمادها ، أو تسكينها ، أو التقليم من أظفارها ، فليقم لما أعده الله له ؛ فان الله مبتليه بذلك وسائله عما مكَّن له . ومن هنا نستطيع أن نفسر بعض التفسير موقف السلف من الفتن التى مُنى بها المسلمون فى العهد الأول ، فاعتزلها قوم ، ودفعها ـ أو حاول ـ آخرون . وإذا كنا لانعصم فريقا منهم من الخطأ ، فاننا لانستبعد على الدخلاء فى الإسلام سوء النية ؛ ولكنا لانظن بأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا خيراً « فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم » .

أى الأمرين أفضل : العزلة ، أم الخلطة ؟

ويستدل بهذين الحديثين وما فى معناهما من يرجح العزلة ويدعو إليها . وترجيح العـزلة

على المخالطة ، أو العكس ، من مهمات المسائل التي تناولتها بحوث العلماء قديما وحديثاً ، وأوفتها حقها درساً وتمحيصا ، حتى اختصها الإمام الغزالي رحمه الله بكتاب من « إحياء علوم الدين ».

وجملة القول أن فريقاً من النـاس يؤثرون العزلة ، لأنهـا أسلم للدين ، وأصون للعرض ، وأحفظ للمروءة ، وأبعد عن الفضول ؛ ولأنها أجمـع للفـكر والقلب ، وأدعى للأنس بالله عز وجل . ولو لم يكن فيها إلا الخلاص من الغيبة التي أضحت فـكاهة المجالس لـكفى . ومن هؤلاء سفيان الثوري ، والفضيل بن عياض ، وأكثر العباد والزهاد . وآخرون يؤثرون الخُلطة ، لما فيها من التعلم والتعليم والنفع والانتفاع ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والتعاون على البر والتقوى ، وتحقيق المُثُل العليا لخير أمة أخرجت للناس . ومن هؤلاء سعيد بن المسيب والشعبي ، وابن المبارك ، والشافعي ، وابن حنبل ، وأكثر التابعين .

وفصل الخطاب أن لـكل من العزلة والاجتماع كثيراً من الآفات ، وأن كلا منهما يختلف باختلاف الناس والأحوال والأوقات ؛ وليس شيء أجمـل ولا أعدل من الاعتدال ، في عامة الأحوال . فليأخذ المرء بحظه من الأمرين جميعاً ، في رشد وسـداد ، وبصيرة وجهاد ، فإذا ما تموجت الفتن وعمت الأهواء ، ولم يجد ملجأ إلا الفرار ، فليسعه بيته ، وليبك على خطيئته ، وليعُـذ بالله خير معاذ . ولن يكون ذلك إلا بعد أن يذهب الصالحون تباعا وتبقى حفالة كحفالة الشعير أو التمر ، لا يباليهم الله بالة . فالحق الذي تهـدي إليه معالم السـنة أن شرائط العزلة لم تـكتمل كلها بعد ؛ وإن عست أن تكون قريباً .

وما لم تتم شرائط العزلة كلها فهروب المرء أو قبوعه في كسر بيته — لا سيما أهـل الدعوة إلى الله تعالى — جبن ، أو رهبانية ؛ وليس الجبن من صفات المتقين ، وليست الرهبانية في شيء من هذا الدين ، وإنما كانت سائغة في الأمم السابقة ، بل كانت قربة إلى الله تعـالى ووسيلة إلى رضوانه ، أما هذه الأمة فرهبانيتها — كما روى الإمام أحمد وغيره — الجهاد في سبيل الله عز وجل.

الفتن ضروب شتى :

وبعد ، فيومىء الحديثان إلى ما استفاض في السنة ، من أن الفتن ضروب شتى ؛ منها العام والخاص ، ومنها الشـديد العظيم ، والهين اليسير ؛ ومنها المعيَّن والمباغت ، وبين يدي الساعة تصطخب وتضطرم ، ويكسع بعضها بعضا ويركب بعضها أعناق بعض .

والمؤمن الـكيّس من أعد للفتن عدته ، وبادرها بالصالحات قبل أن تبغته ، فقـد روى مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « بادروا بالأعمال فتنا كقطع الليـل المظلم ؛ يصبح الرجل مؤمناً ويمسي كافرا ، أو يمسي مؤمناً ويصبح كافراً يبيع دينه بعرض من الدنيا » م؟

طه محمد الساكت
المـدرس بالأزهر

المشكلة الفلسفية العظمى

التأليه العقلى

— ١ —

تمهيد :

سنعنى فى هذه السلسلة من البحوث بتلك المشكلة العظمى التى هى غاية الفلسفة الأولى وتاجها الأعلى ، وهى مشكلة وجود الإله وكمالاته ، تلك المعضلة التى كانت منذ بدء الحياة الفكرية إحدى الشواغل العويصة التى هزت أعماق العقل البشرى ، إذ يبدو جليا أنه منذ اللحظة الأولى التى استيقظ فيها الفكر وجعل يشعر بوجوده ، أخذ يوجه الى نفسه ذلك السؤال الهائل الذى سجل كرامة العقل وبرهن على احترامه ذاته ، والذى كان منشأ كل التفلسف ومأتى جميع النظريات الكونية ، ومبعث ثورات الجدل والنقاش ، ومثار التطورات التى تعاقبت على الذهن الانسانى ، ومصدر ارتقاء الجماعة البشرية وصعودها على سلم العلم والعرفان ، وهذا السؤال هو : من أين أتى العالم ، ومن أين أتى الانسان ؟

ألفينا جواب هذا السؤال المزدوج فيما تركه لنا الأولون من آثارهم التى سجلوا فيها إدراكاتهم لأنظمة الكون وما تحتويه تلك الآثار الساذجة من آراء عن الطبيعة وعن الآلهة بتلك الصور البدائية التى أخذت ترتقى حتى وصلت فى عصور النور الى ذلك الأوج الذى شرف الذهن الانسانى الى حد بعيد .

وكيفية ذلك أنه لما كان يبدو أن الموجودات المشخصة لا تستمد وجودها من ذاتها فقد وجب أن يسمو الفكر من علة الى أخرى حتى انتهى به السير ، ضرورة ، الى فرض وجود مطلق مستغن بذاته عن كل من عداه وما عداه استغناء يحول بين العقل وبين التساؤل بشأن هذا الموجود المطلق ، عن : من أين والى أين ؟ وتلك هى المشكلة الفلسفية الهائلة التى كان لا بد للفكر البشرى من أن يصل اليها حتما ، ومن أن ينشغل بمحاولة حلها وحده دون الاستعانة بالكتب المقدسة أو بالوحى أو بأية جهة أخرى غير ذاته هو ، ودون الالتجاء الى أية وسيلة غير التعقل الحر والتفكير المستقيم ؛ ولذلك وضع أفذاذ الفكر لهذا القسم من البحث عنوان « التأليه العقلى » .

وليس معنى هذا أن الباحثين العقليين قد ازدروا الوحى أو استهانوا به ، كلا فنحن (على العكس) سنرى فى هذه الفصول مجهودات كبار الإلهيين من الفلاسفة فى التوفيق بين منتجات الفكر ومسلمات الوحى كما فعل الكثيرون منهم ، على نحو ما سنشير اليه فيما بعد .

قلنا إن هــذه المعضلة هى غاية الفلسفة الأولى وتاجها الأعلى ، ولــكى نوضح ذلك ينبغى لنا بديا أن نحدد موضوع البحث تحديدا دقيقا ، بادئين بتقرير أن هدف ما بعــد الطبيعة هو دراسة الموجود فى ذاته على صورتيه : أى الموجود الحسى ، والموجود المعنوى ، أو الطبيعة والعقل ، أو الشىء والفكرة ، أو العالم الخــارجى والعالم الداخلى . فدراســة القسم الأول تقتضى البحث فى مشكلة المادة والحياة والزمان والمــكان ، بينما يتطلب القسم الثانى البحث فى مشكلة طبيعة العقل .

ولــكن أليس يستلزم هذان المظهران المتغيران فرض موجود مطلق ثابت قد فاضا كلاهما عنه لتحقق علة وجودهما لديه ؟ ثم أليس هذا الموجود المطلق هو الإله الذى هو المنشأ الأول والغاية الأخيرة لــكل ماهو موجود ؟

لاجرم أن هذا الموجود المطلق الذى فرضه العقل أول الأمر فرضا ، ثم طفق يستنير فى بحثه عنه بأضواء المنطق حتى اهتدى الى إقامة الحجج الحرة على وجوده ، هو عينه موضوع القسم الثالث الأعلى الذى اقتضت ضرورة البحث وجوده فى الفلسفة النظرية ؟

لقد كان انعطاف كبار المفكرين منذ أول عهودهم بالبحث متجها نحو فكرة توحيد العالمين : الخارجى والداخلى ، والتطلع فيما وراءهما كليهما ــ على حد تعبير « كانت » ــ إلى وحدة مطلقة لــكينونة موضوعات الفكر بوجه عام . وإذاً ، ففكرة الألوهية من الوجهة الفلسفية المحضة تبدو فى أسمى قمم ما بعد الطبيعة ، وبالتالى تبدو فى أعلى آواج ما وصل إليه الفكر البشرى ، وليس الأمر كما يزعم بعض السطحيين من علماء الاجتماع من أن فكرة الألوهية هى فكرة ساذجة خفيفة الوزن نشأت لدى الفلاسفة النظريين من انعكاس عقائد العامة على بيئاتهم التى يحيا فيها أولئك المفكرون . وفى هذا يقول ريبو(١) : « إن التوحيد النقى هو كسب فاز به العقل النظرى عند ما جعل يصعد فى سلسلة العلل الثانوية نحو العلة الأولى ، أكثر منه حدسا من أحداس الادراكات الشعبية » .

بان إذاً مما تقــدم أن الطريق الطبيعى لسير العقل البشرى فى بحوثه النظرية الحرة ينتهى به ضرورة عند الألوهية العقلية ، بل هو يلزمه إلزاما بالوقوف عندها كأنه من المتخصصين فيها والقاصرين عليها . ولقد لاحظ العلماء الباحثون فى ثمار الفكر ذلك بصورة جلية وأثبتوه فى مؤلفاتهم ، فقال الأستاذ دينيس سورا مثلا فى مقدمــة كتابه « تاريخ الديانات » ما يلى : « ليس سانكرا(٢) والقديس توماس الاكوينى وديكارت وكانت الإلهيين » .

(١) ريبو هو عالم نفسانى فرنسى ولد فى مدينة جان جان ببريتانيا الفرنسية فى سنة ١٨٣٩ وتوفى فى سنة ١٩١٦ ، ويعتبر مؤسس علم النفس العلمى فى فرنسا .

(٢) سانــكرا هو فيلسوف هندى عاش فى القرنين الثامن والتاسع ، وإذا أردت الالمام بمدرسته فارجع إلى الفلسفة الهندية فى كتابنا « الفلسفة الشرقية »

لاريب أن فى هذه النظرية التى أيدتها الأدلة القوية وأجمع على صحتها أجلاء الباحثين ردا قاطعا على تلك الفكرة المشهورة التى روجتها الديماجوجية وأقرها أنصاف الأميين من أدعياء الثقافة الذين يمكن أن نسميهم عوام المتعلمين ،وهى فكرةأن الملحدين هم وحدهم ذوو العقول القوية . ولقد ذكرتنا مناقشة هذه النظرية بتلك العبارة الساخرة التى نطق بها باسكال ردا على أصحاب هذا الرأى الزائف وهى قوله : « إن الالحاد هو إحدى علائم قوة العقل ولكن إلى درجة محدودة فحسب » .

مصادر فكرة التأليه :

يظهر بديا أن فكرة التأليه — وهى أقصى آواج العقل البشرى المجرد كما أسلفنا — فكرة جد بسيطة ، ولكننا عند ما ننعم النظر فيها لانرى بدا من الاعتراف بأنها دقيقة معقدة ، وبأنها تبدو على صور مختلفة ، فهى إذ تمثل أمامنا على صفحات الكتب السماوية تختلف عنها حين تبرز لنا من خلال أساطير الجماعات البدائية ، وهى إذ تبدو مؤيدة بأدلة الفلاسفة النظريين تغاير نفسها عند ما تتجلى محوطة بهالة من إشراقيات المتنسكين .

ولما كانت مهمتنا فى هذه البحوث هى إيضاح التأليه العقلى، ولما كان هذا يتطلب منا دراسة ثمار الفكر البشرى ساذجها ودقيقها ، بسيطها ومعقدها ، فقد وجب علينا أن ندع الآن مؤقتا العقيدة الموحى بها جانبا ونشتغل بنقد المنتجات الانسانية ، لنبين أولا قيمة ماساقه أفذاذ الفكر من الحجج القاطعة والبراهين الساطعة على وجود الإله ، ولنثبت ثانيا بطلان فكرة أن الالحاد هو أمارة قوة العقل . وإنما قلنا إننا سندع الآن العقيدة جانبا لأننا سنعود فنلتقى بها فى كثير من المواقف بعد ماننتهى من إقامة الحجج الفلسفية اليقينية المدعمة بأسس قوية من المنطق المستقيم ، وكذلك سنلتقى بها عند ما سنعرض لمجهودات الفلاسفة الإلهيين فى التوفيق بين الوحى والفكر أو بين العقيدة والنظر ؟ « يتبع »

الدكتور محمد غلاب
أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية

بين أخوين عظيمين

وقع بين الحسين ومحمد ابنى على رضى الله عنه لحاء (أى منازعة) ومشى الناس بينهما بالنمائم ، فكتب اليه محمد ما عبارته :

« أما بعد فإن أبى وأباك على بن أبى طالب لا تفضلنى فيه ولا أفضلك ، وأمى امرأة من بنى حنيفة ، وأمك فاطمة الزهراء بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلو ملئت الأرض بمثل أمى ، لكانت أمك خيراً منها ، فاذا قرأت كتابى هذا ، فاقدم حتى تترضانى فانك أحق بالفضل منى . فشخص اليه الحسن وترضاه .

حياة رجالات الإسلام

خالد بن الوليد

— ٤ —

لم تكن جزيرة العرب بقبائلها المتناثرة هنا وهناك ، وحياتها الاجتماعية الضيقة المحدودة تتسع آفاقها لغايات العبقريات الخصيبة المكتنزة ، وجولات البطولة القاهرة الماهرة ، ومرامى النبوغ القوى الباهر ، وحاجات الطبيعة الفتية الثائرة ، وإنما العبقريات فى الأمم كالشمس فى الحياة ، ترسل ضوءها فى الآفاق ، فيصيب كلٌّ موجود أدركه حظَّه منه على قدر استعداده وتعرضه له بغير حجاب ، فاذا أقيمت دونه الحواجز الكثيفة انخنس معلناً عن وجوده فى صور مشعَّة تبدد أستار الظلام . ولكل أمة حظ من هذه العبقريات ، يستثيرها الزمن إذا تكامل للأمة رشدها ، وتهيأت للعبقرية أسبابها .

وقد كان حظ الأمة العربية منها حظاً وفيراً ، بيد أن ذلك ظل كامناً حتى استثاره الاسلام بما أزاح من حجب ومزق من أسدال ، فانبعثت شمس العبقرية العربية تشرق فى آفاق الوجود شرقا وغربا بعد أن كانت حبيسة بين أودية الجزيرة ووهادها ، لا تحس لها الحياة وجوداً ، ولا يعلم الناس عنها شيئاً غير لمعات خافقة تأتلق حيناً وتخبو أحيانا ، وإذا بهذه الأمة البدوية تخرج من صحرائها معلِّمة تحمل إلى الناس ديناً مهذِّبا ، وتشريعاً عادلا ، وسياسة حكيمة ، وأدبا فاضلا ، وفكراً سريا ، وقيادة فى الحروب مظفرة ، وبطولة بارعة ، مما حير الأمم وأدهش المفكرين ، ولكنها العبقرية الخصيبة المكتنزة أطلقها الإسلام من قيود القَبَلية إلى فضاء العالمَية ، وفكها من أغلال العنصرية إلى ساحات الانسانية ، وخلصها من ربقة القومية الزارتة إلى دعوة الأخوة العامة ، فراحت تستبق إلى الخلود حتى أنافت على ذروته غير مدافَعَة ولا منازَعة . وخالد بن الوليد مثل مضروب وشاهد مذكور ، فهو فى جاهليته بطل من أبطال الجزيرة العربية ، وفتى من فتيان مكة ، وفارس من فرسان قريش ، ولكنه فى إسلامه بطل من أبطال الإسلام ، وقائد عالمى من قواد الحروب لم يعرف الهزيمة قط ، ومفخرة من مفاخر العرب ، ورجل من رجال التاريخ الأفذاذ .

أسلم خالد رضى الله عنه ، وسمع من النبى صلى الله عليه وسلم — وهو أعرف بأقدار الرجال — من التقريظ والثناء عليه مالم يقله لأحد سواه ، ورأى من احتفائه به مالم يره لغيره ، فأعد

نفسه لمكانها فى الاسلام ، وهل لخالد فى حياته الجديدة مكان غير قيادة الأبطال ، ومعامع الوغى والنزال ؟ نعم ، ولذلك وجهه الاسلام ، ألم يقل عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إنه سيف من سيوف الله ؟ » بلى ، وقد شهد منه الاسلام ما أقر عينه ، وأرضى دعوته ، فكان فى جميع مواقفه القائد المحنك والسياسى الحكيم ، والبطل الصنديد ، والجندى الصادق ، والشجاع المقتحم ، والفارس الجرىء ، والمفكر الحازم ، والعقل المسدَّد ، والطود الذى لا يستفزه النصر ، ولا تستطير حلمَه الشدائد ، ولا يبطره العجب ، ولا تملكه الخيلاء ؛ وهذه المزايا منتهى ما يمكن أن تجتمع لقائد ماهر من قواد الحرب فى القديم والحديث ، ولقد كانت كلها فى خالد رضى الله عنه حقائق أحكمتها الحوادث وسجلها التاريخ ورباها الاسلام وهذبتها التجارب .

كان إسلام خالد رضى الله عنه بعد أن حمل الاسلام السيف واشتد ساعده ، واستقامت قناته ، واستطاع أن يرد العدوان عن دعوته ، وأعلن فى الناس أن القوة يجب أن تنصر الحق ، وتنشر الهداية ، وترفع لواء العدالة الاجتماعية ، وتنصف المظلوم ، وتوطد دعائم الحرية الفاضلة ، وكانت بينه وبين خصومه وقائع أخذ فيها وأعطى ، وانتصر وامتُحن ، وكان لا يزال أوارها يستعر حين دلف خالد إلى المدينة ليلقى بنفسه بين أحضان هذه الدعوة الجديدة التى تجاوبت روحها المجاهدة مع طبيعته المحاربة ، وبهذا الوجه الجاد الصارم استقبل الاسلام بطله الجديد ، وبهذه الروح القوية أقبل البطل على دينه الجديد ، ودفع الدينُ البطلَ الى الميدان فسبق ، وتجلت عبقرية خالد فى أول وقعة إسلامية حضرها ، وهى وإن لم تكن به بدأت لكنها إليه انتهت ، وكان فى وطيسها جنديا وغدا بنصرها قائداً .

ومن عجيب صنع الله تعالى فى حياة هذا القائد الموفق أن تكون أول مواقعه الاسلامية هى أول موقعة يقف فيها الاسلام أمام أعظم دولة فى ذلك التاريخ — دولة الرومان — وجهاً لوجه ، وكأنما أراد الله تعالى أن يكون ذلك إرهاصاً لكبريات الأحداث التى عُصبت بهذا البطل العظيم فى تاريخ الجهاد الاسلامى ، وأعاصير الردة التى كادت تعصف بالحياة الاسلامية لولا معجزة الإيمان الحازم من أبى بكر الصديق ، وعبقرية القيادة من قائد قواده خالد بن الوليد .

عُرفت تلك الموقعة فى كتب السير والتاريخ بغزوة « مؤتة » ، وهو اسم الموضع الذى انحاز اليه المسلمون فى أرض البلقاء من أطراف الشام . ومجمل القول فيها أن النبى صلى الله عليه وسلم بعث برسوله الحارث بن عمير الأزدى إلى ملك بُصرى يدعوه إلى الاسلام ، فلما نزل الحارث مؤتة عرض له شرحبيل بن عمر الغسانى فعدا عليه وقتله ، ولم يقتل لرسول الله صلى الله عليه وسلم رسول غيره ، فاشتد ذلك عليه ، وندب الناس فأسرعوا ، واجتمع منهم ثلاثة آلاف

بموضع خارج المدينة يقال له « الجُرف » ، فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أمير الناس زيد بن حارثة ، فان قتل فجعفر بن أبي طالب ، فان قتل فعبد الله بن رواحه ، فان قتل فليرتض المسلمون منهم رجلا فليجعلوه عليهم » . وكان خالد بن الوليد جنديا فى هذا الجيش كغيره من رجالات الاسلام ، والنبى عليه الصلاة والسلام يعلم مكانه ولم يعينه فى القواد ، وبذلك وضع الاسلام أعظم مبدأ فى تقدير الفضائل الانسانية فى الأشخاص ؛ فهذا عتيق رسول الله ومولاه أمير جيش فيه من رجالات قريش وأبناء بيوتات العرب من المهاجرين والأنصار من يصلح لتولى هذه القيادة ، ولكن القائد الأعلى صلى الله عليه وسلم رأى أن زيداً رضى الله عنه أهل للامارة فأمَّره حتى يعلم الناس أن الأحساب والأنساب ليست من موازين الفضائل فى الرجال ، ومن بطأ به عمله لم يسرع به نسبه ، فأى غضاضة على خالد العظيم أن يروض نفسه على أتم الرضا بهذه المقاييس الصادقة فى وزن الرجال وعنده منها ما يرتفع به إلى الذروة فى الغد القريب ؟

دفع النبى صلى الله عليه وسلم اللواء إلى القائد الأول ، وأمرهم بالمسير إلى عدوهم ، فمضوا قُدما حتى إذا كانوا بتخوم البلقاء لقيتهم جموع الروم ومن تبعهم من المستعربة فى عدد هائل ، وانحاز المسلمون إلى قرية مؤتة ، وكأنهم تهيبوا عدوهم وأرادوا أن يكتبوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بخبر العدو وعَدده وعُدده ، فخطبهم القائد الثالث عبد الله بن رواحه فقال : « والله يا قوم إن الذى تكرهونه للذى خرجتم له ، تطلبون الشهادة ، وما نقاتل الناس بعدَّة ولا قوة ولا كثرة ، وما نقاتلهم إلا بهذا الدين الذى أكرمنا الله به ، فانطلقوا فانما هى إحدى الحسنيين : إما الظهور وإما الشهادة » . فتشجع الناس وقالوا : قد والله صدق ابن رواحة !

استقرت نفوس المسلمين ومشوا الى عدوهم بسيوفهم وإيمانهم ، والتحم الجيشان وقاتل الأمير زيد بن حارثة وبيده اللواء حتى شاط فى رماح القوم ، فأخذ اللواء القائد الثانى جعفر ابن أبى طالب ، فقاتل على فرس له حتى اذا لحمه القتال نزل عنها فعرقبها ، وقاتل راجلا وهو يرتجز بقوله :

يا حبذا الجنة واقترابها طيبة وبارد شرابها
والروم روم قد دنا عذابها علىَّ إذ لاقيتها ضرابها

فقطعت يده اليمنى ، فأخذ اللواء بيده اليسرى فقطعت ، فاحتضنه بعضديه وقاتل به حتى قتل ، ثم أخذ اللواء القائد الثالث عبد الله بن رواحة وهو يقول :

يا نفس إلا تقتلى تموتى هذى حياض الموت قد صليت
وما تمنيت فقد أعطيت إن تفعلى فعلهما هديت
وإن تأخرت فقد شقيت

وقاتل حتى قتل ، وهو آخر قائد عينه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم ترك الأمر بعد

لرأى الجيش يختار لنفسه قائداً من أهل البلاء والحنكة ، وهذه أدق وأخطر ساعة تمر بجيش مشتبك فى المعركة يفقد قواده ويصبح بغير قائد يسوس أمره وينظم صفوفه ، وماذا ينتظر من جيش انفرط عقد نظامه بفقد قائده غير التماس طريق النجاة ؟ ولكن هذا الجيش الباسل لم يفقد روحه المعنوية بفقد قواده الأبطال ، أوليس من بين جنوده أبو سليمان خالد بن الوليد وهو قائد بطبعه ؟ بلى ، إن كل جندى من جنوده قائد جحفل وبطل أمة ، ولعل هذا هو السر فى ترك الأمر شورى بين أفراد الجنود يقيمون على قيادتهم من يختارون من أبطال الاسلام ، وعندهم ميزان الفضائل منصوب .

ابتدر اللواء ثابت بن أقرم العجلانى حليف الأنصار ، وهو بدرى من السابقين ، وصاح فى الناس يا للأنصار ، فجعلوا يثوبون اليه ، فقال : يا معشر المسلمين اصطلحوا على رجل منكم ، فقالوا : أنت ، قال : ما أنا بفاعل ، ثم نظر الى خالد بن الوليد ، فقال : يا أبا سليمان خذ اللواء ، قال : لا آخذه ، أنت أحق به منى ، لك سن ، قد شهدت بدرا ، قال ثابت : خذ أيها الرجل ، فوالله ما أخذته إلا لك ، أنت أعلم بالقتال منى ! ثم قال ثابت للمسلمين : اصطلحتم على خالد ؟ قالوا : نعم ، فأخذ خالد اللواء .

ومن هنا تبدأ صفحة البطولة الاسلامية فى تاريخ خالد رضى الله عنه ؟

صادق ابراهيم عرجون

من حكم محمد بن على بن الحسين

حضر أعرابى مجلس أبى جعفر محمد بن الحسين بن على كرم الله وجهه وسأله : هل رأيت الله حين عبدته ؟

فأجابه أبو جعفر محمد : لم أكن لأعبد من لم أره . قال الأعرابى : فكيف رأيته ؟ فأجابه أبو جعفر محمد : لم تره الأبصار بمشاهدة العيان ، ورأته القلوب بحقائق الايمان . لا يدرك بالحواس ، ولا يشبه بالناس ، معروف بالآيات ، منعوت بالعلامات ، ذلك الله الذى لا إله إلا هو . فقال الاعرابى : الله أعلم حيث يجعل رسالته ، معجباً بجواب أبى جعفر .

وروى الجاحظ من كلام أبى جعفر محمد هذا قوله : « صلاح شأن الدنيا بحذافيرها فى كلمتين ، لأن صلاح شأن جميع الناس التعاشر ، وهو ملء مكيال ثلثاه فطنة وثلثه تغافل » .

قال الجاحظ : لم يجعل أبو جعفر لغير الفطنة نصيبا من الخير ، ولا حظا من الصلاح ، لأن الانسان لا يتغافل عن شىء إلا وقد عرفه وفطن له . قال أبو تمام :

ليس الغبى بسيد فى قومه   لكن سيد قومه المتغابى

المدخل الى دراسة الفلسفة الاسلامية

— ٢ —

الفصل الأول

العقلية السامية والعربية والعقلية الآرية

إن أقل الملاحظين تدقيقا يستطيع لأول وهلة أن يكشف اختلافات من كل لون بين العنصر السامى والعنصر الآرى . فإذا ما حل الزائر الأوربى بلدا من البلاد العربيـة تبين مفارقات عديدة ظاهرة ، تزيد حتى تصل إلى التعارض الحاد ، وتُستخلص من مجرد المقارنة الذاتية الموجزة بين شئون هـذه البيئة السامية وشئون المناطق التى جاء منها ويعيش بينها . مثال ذلك إذا حل المواطن الفرنسى ، جنديا أو موظفاً أو سائحاً ، بأرض الجزائر ، يشعر برغم قرب المسافة بين فرنسا والجزائر أنه فى عالم جديد ، حيث الأشياء والناس يبدون أنهم يسيرون على عكس مايُعرف فى أوربا ، حتى لتناقض صبغتهم كل التناقض الصبغة الأوربية .

وهؤلاء الذين حاولوا من أولئك السائحين كتابة ملاحظاتهم عن هذه الحالة ، لم يسعهم إلا إبداء دهشتهم بعبارات أخاذة مثيرة (١) . وإذا طالت الإقامة فى هذا البلد زاد ذلك التأثر الأولى قوة ، وبخاصة عند هؤلاء الذين درجوا على الانتفاع بأوقات فراغهم ، أو بأوقاتهم كلها فى دراسة البلاد وسكانها ولغتها ودينها . والحالة الآن تكاد تكون كما كانت قبل اتصال الفرنسيين بهم برغم بعض التغييرات السطحية التى تمت تحت التأثير الأوربى ، والتى قُصرت على جزء فقط من سكان المدن الوطنيين (٢) . وما قلناه عن عرب الجزائر ينطبق على سائر الشعوب التى من نفس العنصر ؛ فهم جميعا متشابهون فى أعماق نفوسهم ، ويبدون مناقضين

---

(١) ذكر المؤلف لهذا مثلا مختلفة منها تلك الجملة الشهيرة المنسوبة الى المارشال « بيجو » (راجع كتاب الحياة العربية والمجتمع الاسلامى للجنيرال دبماس ص ٤٧ — ٤٨) إذ يقول : « ضع عربيا وأوربيا فى ماء يغلى ثمانية أيام فى قدر واحد ، فأنك ترى بعد هذا أن (مرق) كل منهما يظل منفصلا عن (مرق) الآخر » .

(٢) راجع اسماعيل حامد فى كتابه : « المسلمون الفرنسيون فى شمال أفريقية » ، وراجع أيضا « المسأله الوطنية وقضية مارجريت أمام محكمة جنايات ألهيروت » للمسيو (برونيل) باريس عام ١٩٠٦ . وراجع أيضا تقريرنا عن هذين الكتابين فى مجلة الجمعية الجغرافيـة للجزائر وأفريقية الشماليه عام ١٩٠٦ ص ٢١٠ — ٢١٤ .

فى جميع النواحى الجوهرية للعنصر الآرى ، بل يكوّنون معه تقابلا حيًّا فى التفكير .

سنشير فى متن الكتاب إلى جميع هذه الاختلافات والفوارق التفصيلية ، وإلى وجوه التعارض على اختلاف ضروبها (١) . أما الآن ، فهل لنا أن نسلم بأنها نتيجة لتلاقى ظروف عرضية اشتركت بعضها مع بعض ؟ أو أنها نشأت من أسباب مختلفة متعددة لا صلة بينها لكنها أدت بطريق المصادفة إلى نتيجة واحدة ، وإلى تكوين مفارقة مستمرة بين هذين العنصرين فى جميع المظاهر ؟ أو هل لنا أن نأمل أن نرى بعد التحليل المنظَّم والمشبع بروح المثابرة تخفيف هذه الأسباب العديدة ، حتى يظهر النظام فى وسط هذه الفوضى؟ وهل نستطيع أن نصل فى نهاية الأمر إلى صيغة (farmule) وحيدة بسيطة عامة وخصبة ، نقول « خصبة » لأنها قد تساعدنا على وضع فرض علمىّ يُستقرأ من عدد كبير من الظواهر المختلفة القابلة للمراجعة من حيث نتائجها المنطقية ، والتى من شأنها أن تساعد على شرح وتفسير الصعوبات التى ظلت غير قابلة للحل ، وعلى الإيحاء ببحوث جديدة .

هل لمثل هذه المحاولة بعض الحظ فى النجاح ؟ ومهما يكن من شىء فليس من المفيد أن نرجىء إثارة هذه المسألة فى معرض هذه المناقشة الافتتاحية ، المؤسسة حتما على حجج أولية وعامة ومبهمة ، والتى هى من التعاليم العامة ، على حد تعبير أرسطو . فالوسيلة الوحيدة والمؤكدة للوصول إلى مخرج من هذه المغامرة ، هى محاولتها ومعالجتها بلا ريث ، وسيكون النجاح مبينا . أما أن يكون واحد من الناس أو كثير منهم قد فشلوا ، فلا يمكن اتخاذ ذلك سببا للحكم مقدما ضد كل احتمال لنجاح مقبل .

بل يجب أن نذكر أن الأمر ليس أمر نجاح أو فشل بمعنى الكلمة ؛ إذ أن البحوث التى من هذا النوع لا يمكن أن تؤدى إلى كشف حقيقة ملموسة قابلة للبرهان ، بالتجارب المستندة إلى الحساب ، شأن بحوث علماء الطبيعة . بل إنه فى الفلك وفى العلوم التجريبية الأكثر دقة كالطبيعة والكيمياء نجد الافتراضات العامة جدا ذات صبغة غير مستقرة وقابلة للزوال قليلا أو كثيرا . إن هذه الفروض تنتهى دائما بترك مكانها لفروض جديدة أقرب إلى الواقع ، برغم أن الفروض الأولى قد أدت فى زمانها خدمات علمية لا يستهان بها ؛ نذكر على سبيل التمثيل فى الفلك افتراض مدارات السيارات دوائر قديما ، وافتراضها قطاعات ناقصة حديثا ؛ وافتراض انبعاث النور فى الطبيعة ؛ وافتراض الاحتراق فى الكيمياء ، إلى نحو هذه الافتراضات

---

(١) سأرد فيما يأتى على مالا أراه حقا فيما يذكره المؤلف عن الفروق بين الجنس الآرى والجنس السامى من ناحية العقلية ، وعن غير ذلك من البحوث . (المعرب)

أو الفروض . فالفروض التى أحلها العلماء محل تلك ، والتى يستخدمونها هذه الأيام تعتبر أدق منها حقا ، ولكى هل هى صحيحة ؟ (١)

هل هناك فلكى لم يتساءل عما إذا كان افتراض الجاذبية العامة ربما يصبح غير صحيح بكل دقة إذا ما لجأ أحد الراصدين إلى أجهزة علمية قوية وطرق جديدة تساعده على كشف مجموعات لم تكتشف من قبل لعوالم كائنة فيما وراء الأبعاد التى فى متناول كشفه وبحثه الآن (٢) ؟ وهل هناك كيمائى لم يدرك احتمال وجود أكثر من ستين عنصرا بسيطا غير قابلة للانقسام كيمائيا إلى مالا نهاية ؟ إنه من باب أولى، إذا أردنا تطبيق افتراض تفسيرى على أشياء معقدة وليس من السهل الامساك بها كعقلية شعب من الشعوب أو عبقرية جنس من الأجناس ، يكون من المسلم به أن ما يمكن أن نقوم به هو وضع سلسلة غير محدودة من التقريبات إلى الحقيقة ، وهى تقريبات مؤقتة ولكنها تكون أدق وأصح شيئا فشيئا . لن يكون النجاح إذاً فى هذا الصدد هو الوصول إلى الفرض ، بل الاقتراب منه ؛ ولن يكون الفشل إلا الابتعاد عن هذا الفرض ، أو الوقوف فى أما كننا دون تقدم نحوه .

وما دمنا فى معرض الحيطة الأولية ، فعلينا أن نذكر أن عبارات : جنس وعقلية وروح وعبقرية ، وغيرها من التعابير المماثلة التى نستخدمها فى بحثنا ، لن نعنى بها إلا معناها النسبى ، أى أن هذه المفردات لا تشير فى فكرنا إلى حل ميتافيزيقى جدلى . فإذا ما تحدثنا عن عقلية جنس من الأجناس ، أو عن الروح الاسلامية أو العبقرية الآرية ، فلن نقصد إلا ما يشار إليه هذه الأيام فى علم النفس التجريبى بكلمة الخواص : أى مجموعات دائمة من الظواهر أو من النزعات والميول ، وبعبارة أخرى مجموعات من ظواهر هى بالقوة وتكون بالفعل بمجرد اجتماع هذه الظروف التى تسمى سبب الظاهرة فى العلوم المبنية على الملاحظة . ويجب أيضا أن نتخذ عبارة دوام هذه المجموعات بمعنى نسبى كذلك .

هذا النظام من الظواهر والنزعات ، الذى سنسميه عقلية أو روحا عبقرية خاصة بشعب من الشعوب أو جنس من الأجناس ، سيبدو لنا خلال أجيال متتالية ذا صبغة أو طابع ثابت نوعا ما . ومع هذا فسيتبين لنا فى نفس الحين أنه سائر فى طريق التعديل والتغير المستمر ، فالى أى مدى سيستمر هذا التحول ؟

(١) راجع « هنرى بوانكاريه » ، فى كتابه « العلم والافتراض » باريس عام ١٩٠٢ ، وفى كتابه الآخر « قيمة العلم » باريس عام ١٩٠٥ م .

(٢) وفى بعض النظم النجمية قد يكون معامل الجاذبية مختلفا فيما يتعلق بالمجموعات النجمية الغامضة التى تكلمنا عنها فيما سبق والتى لم تحل بعد . « إميل بيكار » ، فى كتابه « العلم الحديث وحالته الحاضرة » ، باريس عام ١٩٠٥ ص ١٤٢ .

هل لنا أن نقول إنه سيتجاوز بعض الحدود ، بحيث إن أكبر التغيرات والتحولات التى ستمر على طرز (type) معين من الشعوب البشرية — طالما يظل نقيا من كل امتزاج — تؤدى دائما إلى تغييرات منظمة قليلا أو كثيرا فى موضوع أو مسألة (thème) معينة ؟ أوهل التحول قد ينال حتى من المميزات الأساسيةلهذا الطرز ، فيغير طبيعته تغييرا جوهريا، أو قد يحوله إلى عكس طبيعته ؟ أو بعبارة أخرى ، ما هو أصل الطُّرُز الشعبية البشرية ؟ فهل هى عبارة عن أجناس فطرية أولية غير قابلة للتحول كما كان متصورا فى الماضى ، وأنها قابلة للتغيرات السطحية فحسب بفعل التأثيرات البيئية ، ثم تعود إلى طبيعتها الأولى عودة تامة أو غير تامة من تلقاء نفسها إذا ما انتهى فعل هذه التأثيرات ؟ (١) أو هل هذه الطرز الشعبية البشرية ليست إلا نتاج البيئات المختلفة التى تعيش فيها ، فهى شأنها شأن هذه البيئات التى تعبر عنها قابلة لتحولات غير محدودة ؟

سنترك الباب مفتوحا أمام جميع هذه الأسئلة الغامضة الميتافيزيقية الجدلية ، وسنقصر بحثنا على ميدان العلم الوضعى . بل هناك مسائل قد تقبل البحث العلمى ، ولكنها عامة وصعبة جدا ، لتطلّبها بالنسبة إلى معارفنا الحالية شيئا آخر غير الحلول الافتراضية ؛ لذلك سنضرب عنها صفحا أيضا ولا نتناولها هنا بالبحث والدراسة . مثال ذلك فيما يتصل بتطور مجموعة الظواهر والميول ، التى نسميها عقلية جنس من الأجناس او روحه أو عبقريته ، ما هو النصيب الذى يكون فى ذلك للامتزاج بالدم الأجنبى وهو ما يحدث حتما بطريقة مستمرة ؟ وما هو نصيب الأثر العقلى والمعنوى بصفة عامة الذى تُحدثه الشعوب المجاورة ؟ وما هو نصيب اختلاف البيئة الناشىء عن الهجرة أو التغيرات الجوية والجغرافية والاقتصادية . . ؟ وما هو أخيرا أثر نمو الجنس نموا ذاتيا وميوله نحو التقدم أو الانحلال ، وهى ميول قد تظهر دون أى تأثير تعديلى واقع من شعوب أخرى أو من ظروف خارجية ؟

اننا نستبعد هذه المسائل ، لا لأنها تبدو لنا الآن غير قابلة للحل بطريقة علمية حقيقية ، بل لأنها لا تهم مباشرة الفكرة أو النظرية التى نريد الدفاع عنها . فالذى نقصده أخيرا هو العلم بالمعنى الوضعى جدا والنسبى جدا ، وحتى فكرة القانون الطبيعى لا نجعل لها إلا قيمة نسبية . ولما كنا نجهل إذا كانت القوانين لا تتغير قط بمضى الزمن ، مثل طرز الشعوب ومثل كل الكائنات ، فنحن لا نجرؤ على أن نرى فيها شيئا أكثر من تعبير مقارب للتطور العالمى حتى يقوم الدليل على الضد من هذا .

---

(١) سنجد أنفسنا أمام تصور (فهم) حديث نسبيا من هذا النوع عند بحث وجهة نظر رينان فى لغة الاجناس السامية ودياناتها وعبقريتها .

وفيما يتعلق بالجنس خاصة ، سنستعمل هذه الكلمة عند التحدث عن الانسان بالمعنى النفسى أو الاجتماعى ، لا بالمعنى الحيوى (البيولوجى) ؛ فيتعين إذاً اعتبار الجنس بهذا المعنى جماعة من الأفراد لا يتشابهون فى أجسامهم ، بل يتشابهون فقط فى أرواحهم ؛ فهم لهذا تركيب أصلى(Originale) من عواطف وتصورات وعقائد وميول ذوقية وعقلية ودينية وأخلاقية واجتماعية . ومن الممكن أن يتسع الجنس ، باندماج بعض الأجانب فيه ، فلا يكون لذلك جماعة مغلقة ، بشرط أن يكون هؤلاء من أجناس اجتماعية قريبة نوعا ما حتى يتم الاندماج بيسر وسرعة .

فالجنس بهذا المعنى هو عبارة عن مجموعة كبرى تنفث فيها روح واحدة وعقلية واحدة وعبقرية واحدة أصلية نوعا ما ، وهو لذلك يستطيع ، بلا تغير محسوس فى مميزاته الأساسية ، أن يستمر قائما خلال عدد كبير من الأجيال المتوالية ، بل يستطيع أن ينمو - كما رأينا - نمواً محسوسا بامتصاص آخرين من الأجانب مع احتفاظه بمميزات الروح التى تجعل منه وحدة وطرازا مستقلا أصليا .

وأخيرا ، إنه لا يسعنا إلا أن نحيل القارىء إلى تلك الصفحات القيمة التى خصصها «رينان» لدراسة موضوع الجنس هذا ، وخصوصا إلى المنهاج الذى يجب أن نترسمه للحكم على مميزات جنس من الأجناس أو شعب من الشعوب ، فقد وصل « رينان » إلى ملاحظاته وآرائه بمحاولته استخلاص المميزات العامة للشعوب السامية (١). ولا يسعنا لذلك إلا الاعجاب بعبقرية هذا العقل العميق ، حتى أننا نقبل النتائج - فى مجموعها - المتعلقة بالخواص المميزة للجنس السامى ، التى أداه إليها تحليله العميق ، وإن كنا نرى أنفسنا مضطرين إلى مخالفته فى نقطتين فقط ، ولذلك سنحاول تعديل رأيه أو إكماله أو إبداء بعض التحفظات ؟

« الحديث موصول »

محمد يوسف موسى

المدرس بكلية أصول الدين بالأزهر

(١) راجع « رينان » فى كتابه : تاريخ عام وطريقة مقارنته للغات السامية الطبعة الرابعة، وخصوصا ص ١ - ١٧ و ٤٩٠ - ٥٠٥

١ – نظرية المعرفة عند الفارابى

أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان الفارابى نسبة إلى مدينة فاراب وهى إحدى مدن الترك فيما وراء النهر ، فيلسوف المسلمين ، والمعلم الثانى . فهو إلى فلاسفة الإسلام كما كان أرسطو – المعلم الأول – إلى فلاسفة اليونان . سئل الفارابى : من أعلم أنت أم أرسطو ؟ فقال : لو أدركته لكنت أكبر تلامذته .

يقص علينا ابن سينا أنه حفظ كتاب مابعد الطبيعة لأرسطو عن ظهر قلب دون أن يفهمه إلى أن وقع إليه كتاب الفارابى " تحقيق غرض أرسطو فى كتاب مابعد الطبيعة "، فانفتحت له مغاليق فلسفة أرسطو . فهذه شهادة ابن سينا – وهو الفيلسوف صاحب الصدارة فى الفلسفة – للمعلم الثانى الفارابى .

توفى عام ٣٣٩ هـ فى دمشق فى صحبة سيف الدولة الحمدانى الذى أكرمه وعرف موضعه فى العلم ومنزلته من الفهم .

وله تآليف كثيرة منها " مقالة فى معانى العقل "، نستخلص منها رأيه فى المعرفة .

وقد تأثر الفارابى خطى أستاذه أرسطو فى هذا الصدد ، مع بعض التغيير كما يجرى عليه أغلب المفسرين . وسنعنى فى هذا المقال ببيان أوجه الخلاف بين المعلمين .

قال الفارابى عن العقل : إن اسمه يطلق على أشياء كثيرة « الأول الشىء الذى به يقول الجمهور فى الإنسان إنه عاقل . الثانى العقل الذى يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون هذا مما يوجبه العقل . ينفيه العقل الثالث العقل الذى يذكره أرسطو فى كتاب البرهان . والرابع العقل الذى يذكره فى المقالة السادسة من كتاب الأخلاق . والخامس العقل الذى يذكره فى كتاب النفس . والسادس العقل الذى يذكره فى كتاب ما بعد الطبيعة (١) » .

وقد أحسن الفارابى صنعاً بالتنبيه على معنى العقل الشائع على ألسنة الجمهور الذين « يعنون بالعاقل من كان فاضلا جيد الروية فى استنباط ما ينبغى أن يؤثر من خير أو يجتنب من شر » .

وكذلك أحسن صنعاً بتعريف معنى العقل عند المتكلمين حتى ينتفى اللبس عن هذا اللفظ وما يدل عليه من معان مختلفة حين يستعمل فى الفلسفة . والمتكلمون « إنما يعنون به المشهور فى بادى الرأى عند الجميع . فإن بادى الرأى المشترك عند الجميع أو الأكثر يسمونه العقل » .

---

(١) كتاب الجمع بين رأى الحكيمين للفارابى به ثمانى رسائل مطبعة السعادة ١٩٠٧ . ص ٥

ولا يخلو هذا التنبيه الذى لجأ إليه الفارابى من سبب ؛ ذلك أن المتكلمين - كما يقول الفارابى - « يظنون بالعقل الذى يرددونه فيما بينهم أنه هو العقل الذى ذكره أرسطو فى كتاب البرهان ، ولكنك إذا استقريت مايستعملونه من المقدمات لأول نجدها كلها مقدمات مأخوذة من بادى الرأى المشترك » .

وعند الفارابى أن العقل الذى يذكره أرسطو فى كتاب البرهان « إنما يعنى به قوة النفس التى بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية لاعن قياس أصلا ، ولا عن فكر ، بل بالفطرة والطبع ، أو من صباه ومن حيث لايشعر من أين حصلت وكيف حصلت » .

ومن الواضح هنا أن الفارابى يعتقد بأن المقدمات الكلية الضرورية موجودة فى العقل بالفطرة . ولكن الوجه الثانى للمسألة ، وهو ماذكره من أنها تحدث فى الصبا من حيث لايشعر المرء من أين أو كيف حصلت ، يبين لنا أن الفارابى لايجزم بفطرة الأوليات والبديهيات ، بل يجوّز حدوثها بالكسب دون أن يعرف حلا صحيحاً لهذه المسألة . وهذا الموقف يختلف عن موقف غيره من الفلاسفة مثل ابن سينا ، وقد رأينا فى البحث السابق كيف يجزم بذلك بما لايحتمل الشك فى أكثر كتبه .

غير أننا إذا تصفحنا ما كتبه الفارابى فى مواضع أخرى من مؤلفاته ، وجدنا أنه يميل إلى تأييد المذهب الثانى ، ويلتمس له الأدلة ، ونعنى حصول المعرفة البديهية عن كسب لاعن فطرة .

قال بصدد الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو مايأتى ، ونذكر هذا النص الطويل لما له من أهمية فى الموضوع الذى نحن بسبيله : « فنقول : من البين الظاهر أن للطفل نفساً عالمة بالقوة ، ولها الحواس آلات الإدراك ، وإدراك الحواس إنما يكون للجزئيات ، وعن الجزئيات تحصل الكليات . والكليات هى التجارب على الحقيقة . غير أن من التجارب مايحصل عن قصد . وقد جرت العادة بين الجمهور بأن يسمى التى تحصل من الكليات عن قصد بتقدمة التجارب . فأما التى تحصل عن الكليات للإنسان لاعن قصد فإما أن لايوجد لها اسم عند الجمهور لأنهم لايعنونه ، وإما أن يوجد لها اسم عند العلماء فيسمونها أوائل المعارف ، ومبادى البرهان ، وما أشبهها من الأسماء . وقد بيّن أرسطو فى كتاب البرهان أن من فقد حسًّا ما فقدْ فَقَدَ علماً ما . فالمعارف إنما تحصل فى النفس بطريق الحس . ولما كانت المعارف إنما حصلت فى النفس عن غير قصد أولا فأولاً فلم يتذكر الإنسان - وقد حصل جزء وجزء منها فلذلك قد يتوهم أكثر الناس أنها لم تزل فى النفس ، وأنها تعلم طريقاً غير

الحس . فاذا حصلت من هذه التجارب فى النفس صارت النفس عاقلة ، إذ العقل ليس هو شيئاً غير التجارب (١) » .

وهكذا يمضى بنا الفارابى فى هـذا التحليل البديع مؤيداً نظريته حتى ينتهى إلى تعليل رأى أفلاطون المشهور « العلم تذكر والجهل والنسيان » بأنه تذكر ما كا فى نفسه قـديما أى ما اكتسبه منذ الصبا .

وتظهر حيرة الفارابى فى مقدمة كتاب تحصيل السعادة حيث يقول : إن « العلوم منها ما يحصـل للانسان منذ أول أمره من حيث لا يشعر ولا يدرى كيف ومن أين حصلت وهى العلوم الأول ، ومنها ما يحصل بتأمل وعن فحص واستنباط وعن تعليم وتعلم » (٢) .

كيف ومن أين حصلت العلوم الأول ؟

أجاب الفارابى عن هذين السؤالين بشكل آخر فى كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » . ونقصد بالشكل الجديد أنه تحليل فلسفى للموضوع بينما ما جاء فى كتاب الجمع بين رأى الحكيمين تحليل نفسانى أو « بسيكولوجى » . وخلاصـة رأى الفارابى أن الأصل المعقولات الأولى المحسوسات ، ولـكنها لا تخرج إلى منزلة المعقولات إلا بمساعدة العقل الفعال . وإليك نص ما ذكره زيادة فى الايضاح والبيان . « وفعل العقـل المفارق فى العقل الهيولانى شبيه فعل الشمس فى البصر فلذلك سمى العقل الفعال . ويسمى العقل الهيولانى العقل المنفعـل . وإذا حصل فى القوة الناطقة عن العقل الفعال ذلك الشىء الذى منزلته منها منزلة الضوء فى البصر ، حصلت المحسوسات حينئذ عن التى هى محفوظة فى القوة المتخيلة معقولات فى القوة الناطقة . وتلك هى المعقولات الأولى التى هى مشتركة لجميع الناس ، مثل أن الـكل أعظم من الجزء ، وأن المقادير المساوية للشىء الواحد متساوية » (٣) .

ونعود إلى الـكلام عن أنواع العقول الأخرى التى ذكرها الفارابى فى شىء من الايجاز :

العقل الذى ذكره أرسطو فى كتاب الأخلاق فالمقصود منه العقل العملى الذى يحصـل بالمواظبة على اعتياد شىء ، وعلى طول تجربة شىء . وهذا العقل «يتزيد مع الانسان طول عمره ... ويتفاضل الناس فى هذا الجزء من النفس الذى سماه عقلا تفاضلا متفاوتا » .

أما العقل الذى يذكره أرسطو فى كتاب النفس فإنه جعله على أربعة أنحاء : عقل بالقوة ، وعقل بالفعل ، وعقل مستفاد ، وعقل فعال .

---

(١) المرجع السابق ص ٢٠ (٢) تحصيل السعادة للفارابى — حيدر أباد الدكن — ١٣٤٥ هـ . ص ٢
(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة — مطبعة النيل بمصر — ١٣٢٣ هـ — ص ٦٤ ، ٦٥ .

والعقل بالقوة هو الاستعداد لانتزاع « ماهيات الموجودات كلها وصورها دون موادها فتجعلها كلها صورة لها » .

والعقل بالفعل هو حصول صور الموجودات . « فاذا حصلت فيه المعقولات التى انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل ، وقد كانت قبل أن تنتزع عن موادها معقولات بالقوة » .

وهنا يلاحظ الفارابى أن المعقولات التى كانت بالقوة معقولات تختلف عن المعقولات بالفعل ، لأنها حين كانت بالقوة فهى « صور فى مواد من خارج النفس » . وإذا حصلت معقولات بالفعل فان « وجودها فى نفسها ليس وجودها من حيث هى معقولات بالفعل » . وسبب ذلك « هو ارتفاع كثير من المقولات عنها كالأين والكيف . . . . الخ » (١) .

« والعقل بالفعل متى عقل المعقولات التى هى صور له من حيث هى معقولة بالفعل صار العقل الذى كنا نقوله أولا إنه العقل بالفعل هو الآن العقل المستفاد » .

ثم أفرد الفارابى فقرة خاصة بالعقل الفعال قائلا : إنه « صورة مفارقة لم تكن فى مادة ولا تكون أصلا . . . . وهو الذى جعل المعقولات التى كانت معقولات بالقوة معقولات بالفعل ، ونسبة العقل الفعال إلى العقل الذى بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التى هى بصر بالقوة مادامت فى الظلمة » .

هذا ماأثبته الفارابى نسبةً لأرسطو وأخذاً عنه . فإلى أى حد فهم الفارابى أرسطو ؟ وهل هذه الآراء هى حقاً آراء أرسطو أم آراء المفسرين الذين جاءوا بعد أرسطو ؟ .

هذا مانذكره فى مقال آخر ؟ الدكتور

أحمد فؤاد الاهوانى

من الكلام البليغ

قال على بن الحسين : المراء يفسد الصداقة القديمة ، ويحل العقدة الوثيقة ؛ وأقل ما فيه أن تكون به المغالبة ، والمغالبة من أمتن أسباب القطيعة .

روى أن على بن موسى أصيب بمصيبة ، وهو من أهل البيت النبوى ، فسار اليه الحسن ابن سهل فقال له : إنا لم نأتك معزين ، بل جئناك مقتدين ، فالحمد لله الذى جعل حياتكم للناس رحمة ، ومصائبكم لهم قدوة .

(١) مقالة العقل ص ٩ ، ١٠

الإتبـــــاع

الإِتْباع مما جرت عليه العرب فى كلامها ، وعنى العلماء ببيانه وبحثه . وهو يؤكد الكلام ويشد منه ؛ روى أن بعض العرب سئل عن ذلك فقال : «هو شئ نتِد به كلامنا (١)» . وتدفع إليه حاجة المبالغة فى الشئ وفيض الإحساس به والرغبة فى تمكينه . وقد يقرب منه قوله تعالى : «وهم يَنْهَون عنه وينأوْن عنه» .

والإتباع فيما أبان عنه ابن فارس «أن تتبع الكلمة الكلمة على وزنها أو رَوِيّها (٢) إشباعا وتأكيداً ؛ وذلك قولهم : ساغب لاغب ، وهو خَبٌّ ضَب ، وخراب يباب» . والتعبير بأو يفهم أن الاتفاق فى الوزن والروى معاً لم يلتزم فى هذا الباب . والمتتبع لأمثلة الإتباع لايرى مااختلف فيه الوزن ، وإنما يجد مااختلف رَوِيُّه ، نحو جديد قشيب . ولكن الحق أن هذا الأخير ليس من الإتباع كما سيأتى وعلى ذلك يطرد قول القالى فى أماليه : «مذهبهم فى الإتباع أن تكون أواخر الكلم على لفظ واحد مثل القوافى والسجع» . وفى فقه اللغة للثعالبى العبارة السابقة وفيها الواو بدل أو . وقد علمت أن الاتفاق فى الوزن لابد منه ، وبذلك يصرح السبكى فى قوله (٣) : «فالتابع من شرطه أن يكون على زنة المتبوع (٤)» .

ونرى من أمثلة الإتباع : قسيم وسيم . والتابع هنا له معنى يستقل التابع له ، وله اشتقاق معروف ؛ فالقسيم من القسامة والوسيم من الوسامة ، وهما يرجعان إلى الحسن . غير أن الخير إبعاد نحو هذا من الإتباع وقصر الإتباع على مايكون فيه الثانى فى معنى الأول غير معنىّ به معنى خاص كما فى ساغب لاغب وعطشان نطشان ، وإن صح أن يكون للاغب معنى وهو من به اللغوب ، ولنطشان معنى المتردد القلق ، من قولهم : مابه نطيش أى حركة ، فان اللغوب والقلق لايقصد إليهما من العبارتين السابقتين .

وقد سبق إلى توهين القول بالإتباع فى نحو قسيم وسيم الزجاج إذ يقول : «ليس وسيم إتباعا لقسيم ، كما أن قولهم : مليح صبيح ليس صبيح فيه إتباعا لمليح ، وإنما يكون اللفظ مقضياً عليه بالإتباع إذا لم يكن يفرد كقولهم : عطشان نطشان ، فنطشان لاينفصل من عطشان ،

---

(١) وتد الشئ يتده ثبته (٢) الروى حرف القافية (٣) مما نقله عنه السيوطى فى المزهر

(٤) وقد رأيت فى كامل المبرد ج ٥ ص ١٥٠ فى الكلام على راضع : «وقوم يقولون هو توكيد للئيم كما يقولون جائع نائع وحسن بسن وعطشان نطشان وأجمع أكتع» . وأنت ترى من هذا أن الاتباع جرى عند هؤلاء فى غير اتفاق فى الوزن والروى ، إذ جعلوا من هذا الباب لئيم راضع .

ولذلك قيل فى نحو هـذا إتباع لأنه لامعنى له إذا جىء به وحده ، فأما وسـيم فقد جاء دون قسيم » .

وكذلك انتقد الزجاج عد مُضيع مُسيع من الإتباع فقال : « ليس مسيع إتباعا لمضيع ولا سائع إتباعا لضائع ، فانهم يقولون : ضاعت الناقة وساعت ، وناقة مضياع ومسياع ، وقد ساعت تسوع ، وإنما غر من قال إنه إتباع قولهم مسياع ، وأصله من الواو(١) فتوهموا أنهم قلبوها ياء إتباعا لمضياع ، وكيف ذلك وهم يقولون مسياع مضياع فيقدمون مسياعا على مضياع ، وإنما قالوا مسياع وأصله مسواع لأنه من ساع يسوع على وجهين : إما أن تـكون معاقَبة فقد سمعنا بناقة مسواع ، وإما أن يكون شاذاً » .

فالاتباع عند الزجاج ـ وهو ماينبغى امتثاله والمصير إليه ـ أن تتبع الـكلمة الـكلمة على وزنها ورويها ، وليس للـكلمة التابعة أن تفصل من المتبوعة ، فاذا فصلت زايلها الغرض الذى سيقت له . فمن ذلك أسوان أتوان وشيطان ليطان . ولا ينبغى النظر إلى القول بأن أتوان وصف من أتا يأتو وهى لغة فى أتى يأتى ، ومن شواهدها قول خالد بن زهير :

ياقوم مابال أبى ذؤيب كنت إذا أتوته من غيب
يشم عطفى ويمس ثوبى كأننى أربتـه بريب

وذلك أن فعلان لاينقاس من الفعل المتعدى ، فلا تقول من أكل أكلان ولا من شرب شربان ، فلا يفصل أتوان عن أسوان ، فلا نتكلف له معنى غير معنى أسوان ، وكذلك ليطان ، وإن كان فى اللغة بمعنى الالتصاق ، إلا أنه لا يكون منها ليطان أو لوطان ، ولو استقل أتوان وليطان لخرج الأمر من باب الإتباع على ماحقق أبو إسحاق . وعلى ذلك فلسنا مع القالى ومن نهج منهجه فى التماس التأويل والإبعاد فيه لمعنى التابع .

وانظر لما يقول فى حسن بسن : « يجوز أن تـكون النون فى بسن زائدة كما زادوا فى قولهم امرأة خَلْبَن (٢) ، وهى الخلاّبة ، وناقة عَلْجَن من التعلج وهو الغلظ ، وامرأة سِمْعَنَّة نِظْرَنَّة وسُمعُنَّة نُظرنَّة إذا كانت كثيرة النظر والاستماع ، فـكان الأصل فى بسن بسًّا ، وبسٌّ مصدر بسست السويق أبسه بسا فهو مبسوس إذا لتته بسمن أو زيت ليكمل طيبه ، فوضع البس موضع المبسوس وهو المصدر ، كما قلت هذا درهم ضرب الأمير تريد مضروبه ، ثم حذفت إحدى السينين وزيد فيه النون وبنى على مثال حسن ، فمعناه حسن

---

(١) السياع وهو الطين ، ومعناه الالقاء فى الطين ، وما يلقى فى الطين إلى ضـياع ، وعلى ذلك فالياء فى مسياع أصلية .

(٢) هذا مايراه القالى . ويرى ابن السكيت ـ كما فى اللسـان ـ أن الخلبنة الحمقاء ، وكأنها من مقلوب الخبل .

كامل الحسن . وأحسن من هـذا المذهب الذى ذكرناه أن تكون النون بدلا من حرف التضعيف ، لأن حروف التضعيف تبدل منها الياء مثل تظنيت وتقصيت وأشباههما مما قد مضى ، فلما كانت النون من حروف الزيادة كما أن الياء من حروف الزيادة ، وكانت من حروف البدل كما أنها من حروف البدل ، أبدلت من السين ؛ إذ مذهبهم فى الإتباع أن تكون أواخر الكلم على لفظ واحد مثل القوافى والسجع ، ولتكون مثل حسن . ويقولون : حسن قسن ، فعمل بقسن ماعمل ببسن على ماذكرنا ، والقَسّ تتبُّع الشىء وطلبه ، فكأنه حسن مقسوس أى متبوع مطلوب » . ويقول القالى أيضاً فى كَثير بَجير : « البجر لغة فى البجيل وهو العظيم ، كما قالوا وجلت منه ووجرت منه » . ولو كان كذلك لم يكن من باب الإتباع ، فان العظم غير الكثرة ، فقد يكون العظم فى غير الكثير فلا تتحقق المبالغة والتأكيد المقصودان من الإتباع . وعلى ذلك فلا ينبغى أن نتطلب للتابع معنى ونتكلف له اشتقاقا ، وإنما هو فى معنى الأول كما سبق .

وإذا ثبت أن التابع ليس له معنى يفرد له التابع ويأتى له استقلالا ، فهل معناه معنى الأول أو لامعنى له فى نفسه ؟ احتمالان جائزان هنا ، والتوكيد على الأول من قبيل التوكيد اللفظى ، والتابع هو لفظ المتبوع أحدث فيه بعض التغيير تجنباً لثقل التكرار . وعلى هـذا الرأى ابن جنى فيقول (١) : « وقع الإتباع فى كلامهم نحو شيطان ليطان لأنهم أرادوا أن يؤكدوا الكلام فكرهوا إعادة اللفظة بعينها فغيروا بعض حروفها ، وتركوا الأكثر ليعلموا أنهم فى تركيب الأول كما قالوا قام القوم أجمعون أكتعون أبصعون ، فغيروا بعض الحروف وتركوا بعضاً ، ليكون فيه ضرب من التكرير ، وليخالف الأول بعض الخلاف ، فاذا كانوا قد قالوا ضربت زيداً ضربت ، وضربت زيداً زيداً فيما حكاه سيبويه ، فتغييرهم بعض اللفظ أسوغ وأحسن » .

والاحتمال الثانى أن التابع لامعنى له . ووجه التوكيد على هذا أن اللفظ به يحبس السامع حينا عند معنى الكلمة المتبوعة فيقر هذا المعنى فى ذهن السامع فيحصل التوكيد المطلوب . هذا الاحتمال وإن جاز فى النظر اللغوى لايجوز فى النظر النحوى ، فان التابع كلمة ، وهى لابد أن تدل على معنى ، فالرأى الأول هو المنصور الراجح .

والتابع لاينفصل عن المتبوع بالعاطف ، إذ كان إياه . ولا يقولن قائل إن العطف يأتى بين المترادفين نحو قوله تعالى : « إنما أشكو بثى وحزنى إلى الله » ، وقول الشاعر :

... ... وألفى قولها كذبا ومينا

فان مابين التابع والمتبوع مابين اللفظ ونفسه ، فكما لايجوز أن تقول جاء زيد وزيد وأنت تريد جاء زيد ، لايصح أن تقول هذا حسن وبسن .

---

(١) شرح تصريف المازنى ، مبحث تاء الافتعال .

ولما ذكرنا من أن لا يفصل بين التابع والمتبوع بالواو قال أبو عبيد فى غريب الحديث : «إن قولهم حياك الله وبياك ، وقول العباس فى زمزم : هى لشارب حل وبل ، ليس من الإتباع لمكان الواو». على أنه فى الغريب المصنف لم يلتزم هذا ، فتراه يعد من الإتباع قولهم : ماله عافطة ولا نافطة ، وحظيت المرأة عند زوجها وبظيت . وجاء بالضلالة والتلالة . وأنت ترى أن العطف فى الفعل والمصدر إذ كان لا يمكن الوصل بغيره ، فأما فى الأسماء فان الوصل بالإتباع على الوصفية وغيرها ، وهذا يقضى بإخراج حل وبل من الإتباع وإدخال حياك الله وبياك فى الإتباع .

والتغيير الذى يحدث فى التابع ليس له قانون يلتزم ، فلا يتبع طريق الإبدال ، ففى حسن بسن جاءت الباء بدلا من الحاء وليس بينهما من قرب المخارج ما يجعلهما من حروف التبادل ، وأكثر ما يكون التغيير بإبدال الحرف الأول ، وقد يكون بأكثر من ذلك نحو كثير بجير ، ولحم غريض أنيض ، وكثير بذير .

ولا يصح أن يعد من الإتباع الكلمات المركبة نحو خاز باز لصوت الذباب ، وحيص بيص ، فان الكلمتين فى نحو هذا امتزجتا فصارتا كلمة واحدة ، ولا يقال فيهما تابع ولا متبوع .

وكذلك لا يعد من الإتباع نحو يوم أيوم وليل أليل ، فان هذه أوصاف مستقلة ليست على وزن المتبوع ولا على رويه .

والإتباع فيما يظهر سماعى ليس لنا أن نفتعل منه مالم يرد عن العرب ، فانه جار كما تقدم فى البدل على طريقة غير مرسومة ومنهج غير معبد ؛ ومن ثم عنى العلماء بتدوين ما ورد عن العرب فى هذا الباب . وكان حسبهم لو كان قياسيا أن يبينوا قياسه ويوضحوا خطته .

وممن ألف فيه ابن فارس ، سماه الإتباع والمزاوجة ، وقد طبع فى ألمانية ، ومنه نسخة فى دار الكتب المصرية . وللسيوطى كتاب « إلماع فى الإتباع » ذكره صاحب كشف الظنون ، ويبدو أنه اختصره من كتاب ابن فارس ؟

محمد على النجار
المدرس بكلية اللغة العربية

من كلام الاشراف

قال موسى بن عبد الله بن الحسن بن على بن أبى طالب رضى الله عنه :

إذا أنا لم أقبل من الدهر كل ما ... تكرهت منه طال عتبى على الدهر
الى الله كل الأمر فى الخلق كلهم ... وليس الى المخلوق شىء من الأمر
تعودت مس الضر حتى ألفته ... وأسلمنى طول البلاء الى الصبر
ووسع صدرى للاذى الأنس بالأذى ... وإن كنت أحيانا يضيق به صدرى
وصيرنى يأسى من الناس راجيا ... لسرعة لطف الله من حيث لا أدرى

الجاحظ والبيان العربى

— ٣ —

١ — كان للعرب فى حياتهم الأولى ذوق وفيهم طبع ، وكانوا بهذا الطبع وذلك الذوق وفى مثل بيئتهم البدوية فى غنى عن الشرح والتحليل والتوجيه والتعليل لأحكام النقد الأدبى ولأصول البيان العربى ومذاهبه واتجاهاته . كانوا يسمعون النص الأدبى فيوحى اليهم طبعهم بكل شىء ، ويرون من يسمع منهم ويأخذ عنهم فى غنى بذوقه وطبعه عن كل شىء ، ولذلك بقيت أصول النقد والبيان بعيدة عن البحث والدراسة والتقرير .

وفى ظلال الحياة الاسلامية اختلطت العناصر وتمازجت الثقافات وتجاورت الطباع والأذواق ، فسرت العدوى فى البيئة العربية الخالصة ، وظهرت فى مظهر من اللكنة المستهجنة ومن الخطأ المردد فى اشتقاق بعض الكلمات العربية وتصريفها وفى إعرابها وأشكال الحروف الواجبة لها ، فسرت بين علماء الدين والعربية روح من الجد والاقدام والعزيمة التى صممت على تلافى آثار هذه العدوى حتى لا تمس العربية فى صميمها وفى كتابها المقدس الحكيم ، وظهرت لذلك الدراسات النحوية ثم اللغوية بمظهر حاد لاوناة فيه . بيد أن ذلك لم يثن رجال الأدب عن غاياتهم ، ولم يحل بينهم وبين اتجاهاتهم وطبائعهم ، فكثر النقد الأدبى ودخلته روح جديدة من البحث والتوجيه والتعليل ، وتكونت من ذلك أصول أدبية موجزة لها قيمتها فى الأدب والنقد والبيان .

٢ — وبعد أن أشبع الفكر الاسلامى رغباته من البحث والدراسة فى تقويم اللسان العربى وتصحيح الملكات العربية فى النطق واللهجة ، اتجه رجال العربية — مع مسايرتهم للدراسات العربية واللغوية — الى الدراسات الأدبية والبيانية ، حرصا على إرضاء ملكاتهم وأذواقهم ، وتمشيا مع التطور الفكرى والترف العقلى فى دراسة العربية وآدابها ، ومسايرة لروح البحث الجديد المتجلية فى الثقافات الأخرى التى امتزجت بالثقافة الاسلامية ، والتى كان لها الأثر والخطر فى إثارة مشكلات الأدب والبيان ، وفى بحث عناصر بلاغة الكلام ، وفى توجيه أذهان الكتاب والأدباء الى المجدى المقبول من الأساليب وطرق الأداء وفى التفكير والمعنى ، وفى مراعاة شتى المقامات وسائر الأحوال التى يجب على الأديب والخطيب والكاتب والشاعر مراعاتها والالمام بها . وكانت عناصر الثقافة البيانية والأدبية إذ ذاك تتجلى فى طبقتين :

(١) طبقة رواة الأدب العربى من البصريين والكوفيين والبغداديين ، الذين كانوا

يروونه إشباعا لنهم فطرهم وأذواقهم الأدبية العربية الخالصة ، من أمثال : خلف والأصمعى وأبى عبيدة وأبى زيد ويحيى بن نجيم وعمرو بن كركرة وابن سلام ، وأستاذهم أبو عمرو بن العلاء أعلم الناس بالعرب والعربية (٢٠٦ / ١ بيان) ، ومن عامة رواة الأدب والبيان الذين لا يقفون إلا على الألفاظ المتخيرة والمعانى المنتخبة ، وعلى الألفاظ العذبة والمخارج السهلة والديباجة الكريمة ، وعلى الطبع المتمكن والسبك الجيد ، وعلى كل كلام له ماء ورونق ، وعلى المعانى التى إذا صارت فى الصدور عمرتها وفتحت للسان باب البلاغة — كما يقول الجاحظ — دون النحويين الذين ليس لهم غاية إلا كل شعر فيه إعراب ، والأخباريين الذين لا يقفون إلا على كل شعر فيه الشاهد والمثل ، واللغويين الذين لا يروون إلا كل شعر فيه غريب (٢٢٤ / ٣) . وبجوار هذه الطبقة الشعراء الذين طارت شهرتهم فى آفاق الأدب العربى أمثال ابن هرمة وبشار وصالح بن عبد القدوس وأبى نواس وأبى العتاهية والسيد الحميرى وأبان اللاحقى ومنصور النحوى وسلم الخاسر وابن أبى عيينة ويحيى بن نوفل وخلف بن خليفة ومحمد ابن بشير والعتابى ومسلم وأبى تمام (٥٤ ج ١ بيان) ، وغيرهم من الخطباء ورجال الأدب والبيان من بيت بنى هاشم وبنى العباس ومن رجال الفرق الأدبية والسياسية والدينية لا سيما المعتزلة وفرق المتكلمين الذين رآهم الجاحظ فوق أكثر الخطباء وأبلغ من كثير من البلغاء (١٠٦ ج ١ بيان)

(ب) طبقة الكتاب الذين لم ير الجاحظ قوما قط أمثل طريقة فى البلاغة منهم ، والذين التمسوا من الألفاظ ما لم يكن متوعرا وحشيا ولا ساقطا سوقيا (١٠٥ ج ١) ، ورأى الجاحظ البصر بهذا الجوهر من الكلام فيهم أعم (٣٢٥ ج ٣) ، وحكم مدهبهم فى نقد البيان (٢٤٠ ج ١) ، وكان جلهم من عناصر أجنبية من الفرس والروم والسريان والقبط من الذين فهموا لغاتهم وبلاغتهم ثم قرأوا البيان والبلاغة العربية وآدابهما وأخذوا يحدثون فى اللغة العربية مذاهب جديدة فى الكتابة والأدب والبيان ويدعون الى آراء خطيرة تمس الذوق الأدبى وترضى اتجاهات الحضارة والترف العقلى والاجتماعى الذى داخل البيئة العربية منذ بدء القرن الثانى ، كما أخذوا يلقنون مذاهبهم الأدبية العامة لتلاميذهم والمشايعين لهم من شداة الأدب كما ترى فى محاضرة بشر بن المعتمر المعتزلى م سنة ٢٠٥ فى أصول البلاغة التى يقول الجاحظ عنها : « إن بشرا مر بابراهيم بن حبلة بن مخرمة وهو يعلم الفتيان الخطابة فوقف بشر ، فظن إبراهيم أنه إنما وقف ليستفيد أو ليكون رجلا من النظارة فقال بشر : اضربوا عما قال صفحا واطووا عنه كشحا ، ثم دفع اليهم صحيفة من تحبيره وتنميقه فى أصول البلاغة وعناصر البيان (١٠٤ ج ١ بيان) . ومن رجالات هذه الطبقة أبو العلاء سالم مولى هاشم بن عبد الملك وعبد الحميد الكاتب أو الأكبر كما يقول الجاحظ (١٥١ / ١ بيان) وعبد الله بن المقفع

وسهل بن هارون والحسن بن سهل والفضل بن سهل ويحيي بن خالد وجعفر بن يحيى وأيوب ابن جعفر وأحمد بن يوسف ومحمد بن عبد الملك الزيات وعمر بن مسعدة وسواهم من كتاب الدولة الذين صعدوا بفنهم وبلاغتهم الى أرقى المناصب فى الخلافة الاسلامية ، وكان لهذه الطبقة أثرها فى بحث عناصر البيان وبلاغة الكلام ورسم المذاهب الأدبية التى توائم ذوق بيئتهم وعصرهم مما نراه مبثوثا فى كتاب البيان والتى لا تخرج عن أحكام الذوق الأدبى السليم ولا يتعمد أصحابها فيها مذاهب العلماء فى الشرح والتحليل .

٣ — وظهر الجاحظ والبلاغة العربية تفيض سحرا وقوة وروعة ، سواء فى خطب الخطباء وشعر الشعراء ورسائل الكتاب ومحاضرات المحاضرين وجدل المجادلين ، كما ظهر وعناصر البيان العربى تكاد تخطو فى طفولتها نحو الغاية وتسير فى هدى العلم والذوق الى منزلتها من الوضوح والتمايز والاستقلال ، فدخل الجاحظ المعمعة وتوسط الميدان وسار أنبه أبطاله المعلمين .

أما الجاحظ فى بلاغة بيانه وجلالة أسلوبه وحلاوة منطقه واستقلاله بمذهب خاص فى الكتابة والبيان فهو فى ذلك ليس له نظير ولا ينكره عليه أحد ، وبحق ماوسم بشيخ الكتاب.

وأما الجاحظ فى وضع أسس البيان وعناصر البلاغة العربية فهذا مانريد أن نعرف أثره فيه :

(١) خدم الجاحظ البيان العربى خدمة لاتقدر ، بالكتابة ـ فى كتبه ـ فى شتى بحوثه وجمع مختلف الآراء والمذاهب فى عناصره وألوانه ، ولم نعلم أن باحثا أفرد البيان العربى بتأليف قبل الجاحظ ، إنما كان كل ما هنالك أراء مبثوثة متفرقة لكثير من رجال البيان والأدب ، وكانت خسارة البيان فى عدم تدوينها تكاد تكون فادحة بالغة منتهاها ، وما نجده فى الكتاب لسيبويه ومجازات القرآن لأبى عبيدة والشعر والشعراء لابن سلام فانما هو قليل من كثير إذا قيس بما جمعه الجاحظ فى كتبه ومؤلفاته ، نعم لا يمكن لأى باحث أن ينكر حقيقتين هامتين :

أولاهما أن الجاحظ أول من أفرد البيان بالتأليف فى كتابه الكبير « البيان والتبيين » ، وثانيتهما أن له فضل جمع مختلف الآراء والمذاهب فيه ، والجمع والاحصاء أول خطوات البحث والابتكار والتجديد ، ومنزلة العالم فى الجمع لا يمكن الغض منها أو الاستهانة بها ، وإذا قرأت كتب الجاحظ لاسيما « الحيوان » و « البيان » عرفت منزلة الجاحظ فى هذا السبيل .

ومن الغريب أن نرى شخصية الجاحظ واضحة فيما يجمعه وضوحها فيما يبتكره من آراء ومذاهب بعكس كثير من العلماء والباحثين .

٤ — والجاحظ فوق أثره الكبير فى جمع آراء رجال البيان والبلاغة فى مذاهبهما

وعناصرها فى كتابه « البيان » على الخصوص ، له وراء ذلك فضل خاص وجهد مستقل فيه ، فقد استقل ببحوث جديدة فيه صبغها بشخصيته واستمدها من عقليته وثقافته وعرفت له وحده دون سواه من الباحثين فى البيان العربى وقواعده ، وقبل أن نفصل ذلك كله نتساءل : ماهو البيان الذى نريده ويعنيه الجاحظ فى كتابه « البيان والتبيين » ؟

لا شك أن الجاحظ لم يعن بالبيان ذكر قواعد البلاغة العربية وأدائها فى ألفاظها وأساليبها ومعانيها كما فهم مؤلف نقد النثر ونقد على ضوئه الجاحظ فى كتابه البيان ، حيث يقول : «أما بعد فانك ذكرت لى وقوفك على كتاب عمرو بن بحر الجاحظ الذى «سماه البيان والتبيين» وأنك إنما وجدته قد ذكر فيه أخبارا منتخلة وخطبا منتخبة ولم يأت فيه بوصف البيان ولا أتى على أقسامه فى هذا اللسان ، وكان عندما وقفت عليه غير مستحق لهذا الاسم الذى نسب اليه » (ص ١ نقد النثر) .

ولا شك أن أبا هلال العسكرى كان أدنى الى الانصاف حينما نوه فى كتابه الصناعتين بكتاب « البيان » وذكر خطورته كمؤلف من مؤلفات البيان العربى وإن كانت أبحاثه فى البيان مؤجزة مفرقة (٦ و ٧ صناعتين) ، فهو بدون أدنى شك وبرغم مؤلف نقد النثر ومهما أردنا بكلمة البيان من معان مؤلف من مؤلفات البيان ، ولا يضيرنا بعد ذلك إن كانت بحوثه فى البيان مجملة أو مفصلة مجموعة أو مفرقة ، ونحن على كل حال فى الرأى مع أبى هلال .

ولا شك أيضا أن ابن شهيد حين ذهب الى أن كتاب « البيان للجاحظ » لم يكشف فيه مؤلفه عن وجه تعليم البيان ليرى القارئ كيف يكون وضع الكلام وتنزيل البيان وكيف يكون التوصل الى حسن الابتداء وتوصيل اللفظ بعد الانتهاء ، وأن الجاحظ استمسك بفائدته وضن بما عنده غيرة على العلم وشحا بثمرة الفهم (الزوابع والتوابع ـ راجع ١١٨ ذخيرة) قد ظلم الجاحظ وكتابه وحكم عليه حكمه متأثرا باتجاهه هو فى البيان الذى انتحى فيه ناحية تطبيقية حتى كان كما يقول يعلم الشحاذ الأساليب التى يستدر بها عطف الناس (١٢٤ ذخيرة) . فابن شهيد حين أراد أن يكون كتاب « البيان » كتابا يرسم فيه مؤلفه طرق الأداء ويمهد سبل التعبير عن مختلف الأغراض التى تؤثر فى عقول الناس وعواطفهم ، قد ظلم الجاحظ مرتين : ظلمه حين تناسى ما كتبه وما جمعه الجاحظ فى رسم المذاهب الأدبية المختارة فى الأداء والتعبير ، وظلمه مرة أخرى حين حكم فيه اتجاهه هو ونقده على ضوئه وقاس كتابه بمقياسه .

وعلى كل فالجاحظ إنما أراد بالبيان ما كشف لك قناع المعنى وهتك الحجب دون الضمير حتى يفضى السامع الى حقيقته (٦٨ / ١ بيان) ، وأراد ما أراده جعفر بن يحيى من البيان وهو أن يكون الاسم يحيط بمعناك ويجلى عن مغزاك وتخرجه من الشركة ولا تستعين عليه بالفكرة والذى لا بد منه أن يكون سليما عن التكلف بعيدا من الضعة بريئا من التعقيد

غنيا عن التأويل (٨٥ و ٨٦ ج ١ بيان) ، أراد به ساحر الأدب ورائعه من نثر أو نظم وأسجاع ورسائل وخطب ومقالات وأحاديث وحجاج ، وأراد به أمثل الأساليب وأقوم الألفاظ التى تقرب ما غمض من المعاني وتوضح ما خفى من الأفكار ، ذاكرا معها أصحابها من أولى اللسن والخطابة والبلاغة فى المنثور والمنظوم ، ولذلك كان كتابه أخبارا منتخلة وخطبا منتخبة كما يقول مؤلف نقد النثر ، والجاحظ لا يكتفى بذكر ذلك وحده بل ذكر معه المذاهب الأدبية العامة فى عصره وقبل عصره فى الأدب والنقد والبيان كلما دعا اليها داع أو ألمت بها مناسبة ، وذكر فى سياق ذلك آراءه الأدبية التى يؤثرها ويدعو اليها فى شيء من الاجمال والايجاز وفى مواضع متفرقة من كتابه كما يقول أبو هلال .

وبعد ، فان شخصية الجاحظ فى كتابه « البيان » تبدو قوية رائعة ساحرة . وسنفصل ذلك كله فى العاجل القريب ؟

محمد عبد المنعم خفاجى

« يتبع »

رأى فى البلاغة

قيل لعمرو بن عبيد الواعظ المشهور : ما البلاغة ؟

قال : ما بلغك الجنة ، وعدل بك عن النار ، وبصرك مواقع رشدك ، وعواقب عملك . قال السائل : ليس هذا أريد . فقال عمرو : من لم يحسن أن يسكت ، لم يحسن أن يستمع ، ومن لم يحسن الاستماع لم يحسن القول . قال السائل : ليس هذا أريد . فقال عمرو : قال النبى صلى الله عليه وسلم : إنا معشر الانبياء فينا بكء (أى قلة الكلام) ، وكانوا يكرهون أن يزيد منطق الرجل على عقله . قال السائل ليس هذا أريد . قال عمرو : كانوا يخافون من فتنة القول ، ومن سقطات الكلام ما لا يخافون من فتنة السكوت وسقطات الصمت . قال السائل : ليس هذا أريد . قال عمرو : فلعلك تريد تخيير اللفظ فى حسن الافهام . قال عمرو : إنك إن أردت تقرير حجة الله عز وجل فى عقول المكلفين ، وتخفيف المؤنة على المستحقين ، وتزيين تلك المعانى فى قلوب المريدين ، بالألفاظ الحسنة فى الآذان ، المقبولة عند الأذهان ، رغبة فى سرعة إجابتهم ، ونفى الشواغل عن قلوبهم ، بالموعظة الحسنة على الكتاب والسنة ، كنت قد أوتيت الحكمة وفصل الخطاب ، واستوجبت من الله جزيل الثواب .

الاشاعرة والمنطق الارسطى

كتب الأستاذ النشار المدرس بجامعة فاروق الأول مقالا فى مجلة الأزهر فى الجزء التاسع تحت عنوان (نقد متكلمى الإسلام لقانونى الفكر الارسططاليسيين) (١) : مبدأ عدم الجمع بين النقيضين (٢) : مبدأ عدم ارتفاع النقيضين .

فذكر أولا أن المنطق الأرسطى الذى عرفه بأنه علم قوانين الفكر يقوم على مبادئ ثلاثة هى من البديهيات العامة ، أو من العقليات الفطرية ، أو كما عبر الأستاذ (من القضايا التى تعود إلى طبيعة العقل) .

المبدأ الأول مبدأ الذاتية ، والمراد منه أن كل شئ هو نفسه ، أى أن الشئ لا يكون غير ذاته ، فلا مغايرة بين الشئ وذاته بل هما أمر واحد .

المبدأ الثانى مبدأ عدم الجمع بين النقيضين ، وقد صوره أرسطو فى مثال جزئى وهو أن الشئ لا يمكن أن يوجد وأن لايوجد فى آن واحد .

المبدأ الثالث مبدأ عدم ارتفاع النقيضين أو مبدأ عدم الوسط بين النقيضين كما يقول أرسطو ، قال الأستاذ مصوراً لهذا المبدأ : (هو أن الشئ إما أن يكون وإما أن لايكون) .

ونقول : إن هذا كما يكون تصويراً لعدم ارتفاع النقيضين يكون تصويراً لعدم اجتماعهما ، فان (كون الشئ) يناقضه (عدم كون ذلك الشئ) والشرطية الحقيقية كما يمتنع ارتفاع شطريها ، يمتنع اجتماعهما . فليس هذا تصويراً لعدم ارتفاع النقيضين فحسب ، بل تصوير أيضاً لعدم اجتماعهما ، ولا ريب أن المراد من هذه التصويرات تمييز هذه المبادئ الثلاثة بعضها عن بعض ، إنما التصوير المحدد للمبدأ الثالث بحيث لا يلتبس بالمبدأ الثانى أن يقال : يمتنع أن لايوجد الشئ ، ولا أن لايوجد . أو بعبارة أخرى يمتنع سلب الوجود عن الشئ وسلب لاوجوده .

قال الأستاذ : والصورة الرمزية للمبدأ الأول أن (ا هو ا) .

وللثانى أن (ا ليست ا ولا لا ا) .

وللثالث أن (ا إما أن يكون ا أو لا ا) .

ونقول للأستاذ : إن (ا) إذا كان رمزاً لنفس الشئ ، كما هو المتعين فى الصورة الرمزية الأولى للمبدأ الأول ، كانت الصورة الرمزية للمبدأ الثانى فاسدة ، لأن محصل المعنى حينئذ أن الشئ ليس نفسه ، ولا لانفسه . على أنا إذا تجاوزنا عن أن (ا) رمز لنفس الشئ ، كما هو المتعين فى الصورة الرمزية الأولى ، وأردنا منه فى الصورة الثانية وكذا الثالثة مطلق المحمول ،

فالصورة الرمزية الثانية لاتمثل مبدأ عدم اجتماع النقيضين ، بل ولا تمثل مبدأ عدم ارتفاعهما ، بل تمثل نفس ارتفاع النقيضين . فان (ا) و (لا ا) نقيضان ، وقد سلبناهما عن (ا) فما هذا إلا ارتفاع النقيضين . ثم إن الصورة الرمزية الثالثة لاتمثل المبدأ الثالث بخصوصه ، بل تمثل مبدأى عدم اجتماع النقيضين وعدم ارتفاعهما ، كما نبهنا إلى ذلك قبل .

تساءل الأستاذ عن موقف التفكير الإسلامى من هذه المبادىء الثلاثة .

لم يجد الأستاذ فى تراث المسلمين شيئاً صريحاً يحدد هذا الموقف ، إلا أن الأستاذ قد استظهر من مسالك علماء الكلام فى معالجة مشاكلهم الكلامية ، أن موقف العلماء المسلمين ، ولا سيما الأشاعرة ، كان إنكاراً وجحداً لمبدأى عدم اجتماع النقيضين وعدم ارتفاعهما .

ذكر الأستاذ شاهداً من أبحاث الأشاعرة الكلامية على إنكار مبدأ عدم اجتماع النقيضين فقال : إذا تساءلنا هل القدرة تتعلق بالممكن والمستحيل عند الأشاعرة ؟ أجابوا بأن قدرة الله تعالى تشمل الاثنين معاً ، الممكن والمستحيل ، فللقدرة الإلهية أن تجمع بين الوجود والعدم ، وتجمع بين القدرة والعجز ، وتجمع بين العلم والجهل ، وبهذا قضى الأشاعرة على مبدأ عدم الجمع بين النقيضين قضاء تاماً .

نقول للأستاذ فى غير تردد : إن الأشاعرة بل سائر فرق المتكلمين لايقولون إن القدرة تتعلق بالممكن والمستحيل بل تتعلق بالممكن فقط ، وها هى كتب الكلام التى سلكت مسلك الأشعرى فى تفكيره الكلامى صغيرها وكبيرها ، لاتراها إلا ناطقة فى صراحة بأن القدرة إنما تتعلق بالممكن فقط .

قال صاحب المواقف : قدرته تعالى متعلقة بسائر الممكنات وخالف فى ذلك طوائف : الأولى الفلاسفة ، قالوا : إنه تعالى لايصدر عنه مباشرة إلا أثر واحد لأنه واحد . الثانية المنجمون ، قالوا المؤثر فى عالم العنصريات هو الأفلاك والكواكب بما لها من الأوضاع المختلفة . الثالثة الثانوية ، قالوا : إنه تعالى لايصدر عنه إلا الخير أما الشر فمن غيره . الرابعة النظامية ، قالوا : إنه تعالى إنما يقدر على الفعل الحسن لا القبيح . الخامسة البلخية ، قالوا : إنه تعالى لايقدر على مثل فعل العبد كالصلاة . السادسة الجبائية ، قالوا : إنه تعالى لايقدر على نفس فعل العبد .

هذه المذاهب يردها أصحابها بأدلة ناقشها أهل الحق ، ولا يعنينا هذا ، بل الذى يعنينا أن طوائف المتكلمين جميعاً اتفقت كلمتهم على أن القدرة إنما تتعلق بالممكن فقط ، وإنما يختلفون فى أن القدرة الإلهية تتناول جميع الممكنات أم لاتتناول إلا بعضاً منها ، والبعض الآخر يستند إلى قدرة أخرى .

هذا ماذكره فى المواقف فى الجزء الثامن فى مبحث القدرة فى صفحة ٦٠ إلى ٦٤ .

ومثله فى مقاصد السعد التفتازانى فى آخر مباحث القدرة ص ٨٤ إلى ٨٦ من الجزء الثانى .

ومثله أيضاً فى الطوالع وشرحها فى آخر مباحث القدرة صفحة ١٧٠ ، ١٧١ .

وقد ذكر المتكلمون فى بيان اختصاص القدرة بالممكن دون الواجب والمستحيل ، أن . أى مفهوم من المفهومات إما واجب لذاته ، أو مستحيل لذاته ، أو ممكن كذلك ؛ لأن المفهوم إما أن تقتضى ذاته وطبيعته الوجود وتأبى العدم ، وإما أن تقتضى ذاته وطبيعته العدم وتأبى الوجود ، أما أن لاتقتضى هذا ولا ذاك ، بل الأمران سيان بالقياس إلى ذاته ، وإنما يوجد أو ينعدم لمؤثر خارج عن ذاته وطبيعته ، فالأول هو الواجب لذاته ، والثانى المستحيل لذاته ، والثالث الممكن . هذا تقسيم تحترمه بداهة العقل ولا تجوز شيئاً آخر وراءه . وإذا كان شأن الواجب والمستحيل هكذا فلا يمكن أن يكون شئ منهما متعلقاً بالقدرة ، لأنها إذا تعلقت بشئ فانما تتعلق به كى تؤثر فيه إيجاداً أو إعداما ، فاذا تعلقت بالواجب فإما أن توجده أو تعدمه ، لايجوز الثانى لأن طبيعته تأبى العدم ولا الأول لأن وجوده مقتضى طبيعته وذاته فلا يتصف به كنتيجة لتأثير مؤثر خارجى . هل اتصاف الأربعة بالزوجية بتأثير مؤثر ، أم الزوجية تلحق الأربعة لماهيتها وطبيعتها العددية ؟ وكذلك إذا تعلقت القدرة بالمستحيل فإما أن توجده أو تعدمه ، لايجوز الأول لأن طبيعته وذاته تأبى الوجود ، ولا الثانى لأن عدمه مقتضى طبيعته فلا يكتسبه من مؤثر خارجى .

نعم ربما وقع فى عبارات المتكلمين أن قدرته تعالى تتناول النقيضين بمعنى أنه يقدر على الوجود والعدم ، على العلم والجهل الخ ، لكن ذلك على معنى أنه تعالى يقدر على الإيجاد بدل الإعدام وبالعكس ، أو يقدر على إيجاد هذا وإعدام ذاك الخ المتناقضات .

وإنا نختم هذا البحث بما قاله شراح جوهرة التوحيد عند قول المؤلف :

(فقدرة بممكن تعلقت) أى أن القدرة الأزلية تتعلق بكل ممكن ، وهو مالا يجب وجوده ولا عدمه ، أو مالا يمتنع وجوده ولا عدمه لذاته ، فدخل (أى فيما تتعلق به القدرة) مالا يتأتى إيجاده من الممكنات لكن لابالنظر إلى ذاته بل بالنظر إلى غيره كممكن تعلق علمه تعالى بعدم وقوعه كإيمان أبى لهب مثلا (وخرج الواجب والمستحيل) لأن القدرة صفة مؤثرة ومن لازم الأثر وجوده بعد عدم ، فما لايقبل العدم أصلا كالواجب لايصح أن يكون أثراً لها لئلا يلزم تحصيل الحاصل ، وما لايقبل الوجود أصلا كالمستحيل لايصح أن يكون أثراً لها أيضاً لئلا يلزم قلب الحقيقة بصيرورة المستحيل جائزاً وكلاهما محال .

وسنناقش بقية مقال الأستاذ فى مقال آخر ؟

محمد يوسف الشيخ
المدرس بكلية أصول الدين

تقاليـــــــدنا
بين الماضي والحاضر والمستقبل

جلّت قدرتك ربى ! جعلت لكل شعب من شعوب الأرض مزاجا عقلياً ثابتاً ، هو مصدر المشاعر والأفكار ، ومقرر الأنظمة والدساتير التى يسير عليها فى حياته ، ويرتضيها مَهْيَعاً ومنهاجا .

لاجرم أن مدنية الشعوب وحضارتها يعتمدان على عوامل أدبية ومادية ، منها المزاج العقلى الذى هو ينبوع المشاعر والاتجاهات ، وهو بانضمامه إلى ما اكتسبته فى حياتها من صفات وخواص يتكون من مجموعها روح الأمة التى توجهها إلى ماتقتضيه من مراحل الحياة الاجتماعية . ومن آثار تلك الصفات والخواص فى الأفراد يتولد حال خاص للأمة هو خلقها العام المميز لها عن سائر الأمم ، وبه تصبح الأمة وحدة مستقلة عن باقى الوحدات البشرية يفاخر الفرد منها بانتسابه إليها ، ويندفع فى غير روية إلى الدفاع عنها ، إذا أحس خطراً مقبلا عليها . ولهذا يقول علماء الاجتماع : « إن الرجل ابن أمته ، وهو الممثل لبيئته ولأسلافه إلى مدى بعيد » .

من ذلك يتجلى أن لكل أمة صفة مميزة فى مزاجها العقلى ، كما لها مميز فى الصورة والدم . واليوم الذى تزول فيه تلك المميزات هو يوم موت الشعب .

تتكون تلك الصفات والمميزات فى الآحاد أولا ثم فى الأسرة ثم فى الجماعة . فيبنى الشعب نفسه من لبنات اتحدت فى المزاج والمشاعر والأفكار ، وتماسكت بملاط التضامن الاجتماعى فتكون متينة الأركان قوية البنيان .

ومما شوهد فى حياة الأمم على اختلاف بيئاتها احترامٌ متوارثٌ للنُّظُم التى تقوم عليها ، ولتقاليدها المتوارثة ، وهذه النظم والتقاليد هى عوامل تطورها ، وهى واضعة تصميم مآلها .

هذا عرض أردت به التقديم للحديث عن تقاليدنا فى الماضى والحاضر والمستقبل ، ليكون القارئ على بينة من مرادنا بالتقاليد ، وليعرف تقاليدنا على وضعها ، وليحكم عليها إن كانت عوامل ارتقاء واعتلاء ، أو أسباب انحدار وتحلل وفناء .

فى الشرق هبطت الرسالات ، فارتقت الثقافات ؛ وفى الشرق كانت الأحداث الضخام والوقائع ذات العبر والآثار ، فحدثت الانقلابات الثورية ، والانتقالات الأدبية ؛ وفى الشرق

البقاع الفيحاء ، فتفرغ للتأمل والتفكير ، ونشأت الحكمة ، وتولدت كرائم الصفات . فلا غرابة إذا شمت الشرق يخطو إلى الأمام ويصل قبل الغرب إلى أسباب الارتقاء ، ذلك ناموس الوجود ، والقانون المنطقى لشئون الاجتماع .

تختلف التقاليد باختلاف المناطق والشعوب ، ولها ارتباط كبير بالبيئات ومختلف الثقافات . فللبداوة طابع ، وللحضارة طابع آخر . والبلاد الخصبة ذات أثر فى أبنائها غير أثر البلاد المجدبة القاحلة ، والبقاع ذات الفنون والصنائع تتخذ عوائد ومقومات غير ماتتخذه البلاد التى لافن بها ولا صناعة .

وهذى وتلك تؤثر على مجرى الحياة للشعوب ، ولها سلطان كبير على الأوضاع والأنظمة . ومن ثم فان التقاليد ارتجحت فى الشرق ، وبخاصة فى مصر ، فى القرنين الأخيرين حيث كابد المزاج العقلى تغيراً كبيراً ، وفقدت الوحدة الفكرية ، وتغيرت عوامل تكوين الشخصية الشعبية . ذلك لأنها بعد الفتح الإسلامى كان أساسها الدين وما يدعو إليه من الاقبال على صالح الأعمال ، وفى ظلال العقيدة سادت تقاليد من أنبل التقاليد .

ومصر بحكم وضعها الطبيعى وخصوبة أرضها وواسع ثروتها الزراعية ذات مكانة اقتصادية ، وبحكم أزهرها ومدارسها ذات ميزة ثقافية .

والأمر الهام فى الموضوع أن نعرف قيمة التقاليد القويمة وما لها من أثر فى ترقية الشعوب ورفعتها ، ومبلغ خطرها فى توجيه الأمم وقيادتها . والذى يعنينا بالذات أن نتخذ من تقاليد آبائنا وأجدادنا نبراساً نسير عليه ، وسنداً يرتكز عليه المصلح الاجتماعى فى تأدية رسالته فى دفع أمته فى طريق الارتقاء ، مستعيناً بما جد من العوامل الحديثة ؛ ورسالة المصلح التى نعنى هى ابتناء الجيل الحاضر على سنن من هدى الجيل الغابر ، والتمهيد للجيل المقبل على سنن من هدى الجيلين الغابر والحاضر ، وهكذا لتكون سلسلة الحياة لذلك الشعب متصلة الحلقات ، متناسقة الحبات ، وهذا هو الطريق السوى فى تربية الجماعات ، فمن لاماضى له لاحاضر له . وهل الحياة سوى حاضر يستكمل ، ومستقبل يرتجى ؟

فاذا استطعنا وصل ماضينا بحاضرنا ، وركزنا فى النفوس معنى اعتبار التقاليد والعادات المتوارثة ، فقد وجهناها إلى الأهداف النبيلة ، وثبتنا فيها العقيدة بما لها من خطر . والعقيدة بمعناها الصحيح متى وجدت فى نفس كونت منها ذاتاً عالية ومزاجا سليما .

فهل نحن متمسكون بتقاليدنا القديمة أم تركناها إلى غيرها ؟ وما هى تلك التقاليد التى اتخذناها بديلا منها ؟

الذى لاشك فيه أننا فى حالة تحول عن تقاليدنا القديمة ، واندفاع فى تيهور تقاليد ليست

لأوائلنا ولا تتفق مع نفسيتنا وعقليتنا وطبيعة بلادنا . تقاليد لاتتفق ومجدنا القديم ، ولا تنهض بحاضرنا الجديد ، ولا تصلح أن تكون دستوراً لحياتنا ولا حياة أبنائنا وأحفادنا . وقد منى الكثيرون بإفلاس فكرى خلقى فلم يستطع دفع عدوان العادات الدخيلة ولا الحد من ضررها . وأكثر ما اقتبسه أصحاب التجديد من التقاليد الحديثة قشرى لاصلة بينه وبين الحياة الاجتماعية فى صميمها ، فكانت ثمرته إضاعة مميزاتنا ومقوماتنا ، وإلا فأين قوة الارادة ؟ أين مضاء العزيمة ؟ أين البأس وعدم اليأس ، أين الأدب الشعبى العام ؟ أين إحساس الجار بحاجة الجار ومواساته ؟ أين أدب الشباب ووقار الشيوخ ؟ أين العزة والإباء ، والمحافظة على كرامة البيوتات ؟ تلاشى ذلك كله وحلت صفات لاشرقية ولا غربية ، فانى لاأنكر أن للتقاليد الأجنبية محاسن ، وأن القديمة لاتخلو من مساوىء .

هنا تأتى رسالة المصلح الاجتماعى . وأرى أن خير سبيل يسلكه هو أن يدرس القديم والجديد ، ويتعرف الطيب والردىء ، من هذا وذاك ، ويصطفى الجيد من الاثنين الذى يكون متناسباً مع طبيعة البلاد ودينها وظروفها والتطور الزمنى . فيكوّن ناموساً من التقاليد يلتزمه الجيل الحاضر الذى سيصقله مع طول الزمن ويسلمه بدمه إلى الجيل المقبل دستوراً سليما ومنهاجا صحيحاً ؟

مصطفى الصاوى
مدرس بالأزهر

من قديم الملح

مما روى من قديم الملح ما رواه الأصمعى أحد أئمة الأدب فى القرن الثانى والثالث قال : أنشدت محمد بن عمران قاضى المدينة ، وكان أعقل من رأيت :

يا أيها السائل عن منزلى ... نزلت فى الخان على نفسى
يغدو على الخبز من خابز ... لا يقبل الرهن ولا ينسى
آكل من كيس ومن كسرتى ... حتى لقد أوجعنى ضرسى

فقال القاضى : اكتب لى هذه الأبيات . فقلت أصلحك الله هذا لا يشبه مثلك ، وإنما يروى مثل هذا الاحداث .

فقال القاضى : اكتبها فالأشراف تعجبهم الملح .

وقال ابن الماجشون وهو هو أدبا وفقها : إنى لأسمع بالكلمة المليحة وما لى إلا قميص واحد فأدفعه الى صاحبها وأستكسى بالله عز وجل .

وأتى الغاضرى يوما الحسن بن زيد فقال : جعلت فداك إنى عصيت الله ورسوله . قال الحسن : بئسما صنعت وكيف ذلك ؟ قال لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : لا يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة . وإنى أطعت امرأتى فاشتريت غلاما فهرب . قال الحسن فاختر واحدة من ثلاث : إن شئت فثمن الغلام ... فقاطعه الغاضرى قائلا : بأبى أنت قف عند هذه ولا تتجاوزها . قال الحسن : أعرض عليك الخصلتين الباقيتين . قال الغاضرى : لا ، حسبى هذه !

البواكير الاولى

للحركة العقلية فى الاسلام

يعتبر عصر الأمويين عهد أكبر انقلاب فى حياة العرب العقلية ؛ إذ أنه فى هذا العصر حدث الامتزاج الجنسى بين العرب الخلص وبين أرقائهم وسباياهم من الأمم الأجنبية عنهم ، وفى هؤلاء الأرقاء والسبايا اسرائيليون وفرس ويونان ورومان وغيرهم ، وهى أمم ذات نفسيات قطعت شوطا بعيدا فى التطور ، وعقليات تمرست بالبحث والنظر والاستدلال والاستنتاج والاستقراء فاكتسبت ذرياتها هذه الخصائص وأصبحت صفات طبيعية خلافا للذين نشأوا فى البداوة ، وأمضوا أجيال حياتهم فى التناحر والقساوة . فنشأ بهذا التمازج جيل من المسلمين يخالف أشد المخالفة الجيل الذى سبقه فى خصائص العقلية بعد مدة قصيرة من الزمن ، يقيم نظرته فى الحياة على أساس عقلى سواء فى الفقه أو فى العقائد

ويرى المتأمل أنه لم يكد يكثر رجال هذا الجيل الممتزج حتى رأيناهم انفردوا بالمحافظة على الدين بالأسلحة العقلية ، وتوزعوا الأقطار التى فتحها الاسلام للقيام على أمره فيها ، وأصبحوا أئمة لأصحاب المذاهب الفقهية الذين نشأوا فى القرن الثالث .

لم تترك لنا مصادر تبحث فى الحركة العقلية الفلسفية فى هذا العهد الأول . وتكاد تكون هذه المدة هملا فى تاريخ النهضة العقلية الاسلامية على ما يؤدى البحث فيها الى نتائج على جانب كبير من الأهمية .

غير أن بعض الأبحاث الأخيرة بدأت تكشف فى هذا العهد عن حركة نشأت فيها لنقل علوم اليونان ، علاوة على وجود أحداث سياسية عنيفة دعت طوائف متعددة من خاصة المسلمين الى التوجه نحو حياة ذاتية صوفية حينا ، وعقلية حينا آخر . وعلى العموم كانت هناك حركة عقلية سادت عصر بنى أمية .

ولكن من هم أصحاب تلك الحركة العقلية الأولية ومن هم القائمون بها ؟ لم يترك لنا من أصحاب النظر العقلى فى العقائد سوى شذرات مقتضبة عن أربعة أشخاص أو ثلاث . ولعل الأبحاث العلمية فى المستقبل تكشف لنا عن معلومات آكد وأكثر .

أما أصحاب تلك الشخصيات فهم : الجعد بن درهم ، وغيلان الدمشقى ، ومعبد الجهنى ، وجهم بن صفوان . وسنتكلم عن الشخصيات الثلاث الأولى مدخرين جهما إلى فرصة أخرى .

أما « الجعد بن درهم » : فكان من موالى بنى الحكم ، ويذكر ابن الأثير أنه كان مؤدبا لمروان بن محمد آخر خلفاء بنى أمية ، ويقول ابن نباتة : « هو أول من تكلم بخلق القرآن

من أمة محمد بدمشق ، ثم طُلب فهرب ونزل الكوفة ، فتعلم منه الجهم بن صفوان القول الذى نسب الى الجهمية » (١) .

وتذكر المصادر التى تورد لنا شيئا عن الجعد أنه أخذ هذا القول عن أبان بن سمعان ، وأن أبان هذا أخذه عن طالوت بن أعصم اليهودى الذى اتهم بأنه عمل سحرا للنبى صلى الله عليه وسلم ، وكان يقول بخلق التوراة . وتذكر المصادر العربية أيضا أن طالوت هذا كان زنديقا .

وقد قبض خالد بن عبد الله القسرى والى الكوفة على الجعد بن درهم على ما يذكر ابن نباته ، أو أن هشام بن عبد الملك الخليفة قبض عليه وأرسله الى خالد على ما يذكر ابن الأثير ، وقد حبسه خالد مدة ولم يقتله ، وعلم هشام فبعث الى خالد يلومه ، فقتله .

***

نستطيع أن نستخلص من هذا أولا : أن الجعد بن درهم كان متصلا باليهود ، وأن اتصاله بهذا الوسط هو الذى دعاه الى القول بخلق القرآن . ثانيا : أن كل ما ذكر لنا عنه أنه كان يقول بخلق القرآن . وينقل إلينا ابن تيمية أيضا فى الرسالة الحموية فقرة على جانب كبير من الأهمية « أصل فشو البدع بعد القرون الثلاثة ، وإن كان قد نبع أصلها فى أواخر عصر التابعين . . . وأول من حفظ عنه مقالة التعطيل فى الاسلام هو الجعد بن درهم ، وأخذها عنه الجهم بن صفوان ، وظهرت فنسبت إليه » وإن المتأمل فى أقوال الجعد لا يعنى شيئا آخر سوى أنه تكلم فى خلق القرآن ، أى أنكر أن كلام القديم يجب أن يتصف بالقدم مثله . ويثبت هذا إثباتا قاطعا قول ابن تيمية إن الجعد يذهب الى تعطيل الصفات ، والتعطيل هو التعبير الفنى الكلامى الذى يدل على انكار وجود الصفة القديمة ، أو حمل هذه الصفة حملا مجازيا . والمسألة الأخيرة التى نحب أن نوضحها هو أننا لا نستطيع إطلاقا أن نصدق أن قتل الجعد كان لقوله هذا ، بل يبدو أنه لسبب سياسى ، فخلفاء الأمويين وولاتهم كانوا أبعد الناس عن القتال فى مسائل تمت الى العقيدة ، وسنرى مثل هذا أيضا فى قصة قتل غيلان الدمشقى والجهم بن صفوان .

ننتقل الآن الى الشخصية العقلية الثانية .

معبد الجهنى : ما لدينا من أخبار عن معبد غير القليل ، فيقال إنه أول من تكلم فى مسألة القدر والاستطاعة ، وقتله عبد الله فى سنة ٨٠ هـ (٦٦٩ م) . هذا كل ما تذكره كتب الفرق الاسلامية عنه .

---

(١) ابن نباتة : سرح العيون . شرح رسالة ابن زيدون (١٨٦ طبعة بولاق ١٢٧٨ هـ .

وفد ذكر طاش كبرى زاده فى مفتاح السعادة : « أتى عطاء بن يسار (٩٤ هـ — ٧١٣ م) ومعبد الجهنى ، الحسن البصرى ، وقالا : « يا أبا سعيد ، هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويقـولون إنما تجرى أعمالنا على قدر الله تعالى » . ويقول ابن قتيبة فى كتاب المعارف : « غيلان الدمشقى كان قبطيا قدريا (١) لم يتكلم أحد قبله فى القدر ودعا إليه معبد الجهنى » . هذا كل ما وصلنا عن معبد .

غيلان الدمشقى : غيلان بن مسلم الدمشقى كان أبوه مولى لعثمان بن عفان . وقد حفظ لنا صاحب (المنية والأمل) ترجمة طويلة له ، واعتبره من رجال الطبقة الرابعة من المعتزلة ، ومع مافى إطـلاق لفظ المعتزلى على غيلان من تعسف ، إلا أنه يمكن اعتبار غيلان المبشر الحقيقى بمذهب القدر وخلق القرآن اللذين كانا فيما بعد أهم ما يستند عليهما المعتزلة فى عقائدهم . ويقول البغدادى : «حدث فى زمن المتأخرين من الصحابة خلاف القدرية فى القدر والاستطاعة من معبد الجهنى وغيلان الدمشقى والجعد بن درهم وتبرأ منهم المتأخـرون من الصحابة » . أما أساتذته فى المذهب فيذكر ابن نباتة أن أول رجل تـكلم فى القدر رجل من أهل العراق كان نصرانيا فأسلم ثم تنصر وأخذ عنه معبد الجهنى وغيلان الدمشقى ، ويذكر اللالـكائى فى شرح السنة اسمه وهو (سوسن) . أما صاحب المنية والأمل فيقول : إنه أخـذ المذهب عن الحسن بن محمد بن الحنفية ، وكان قدريا .

وقد نقل الينا ابن نباتة بعض المناقشات التى كانت تدور بين غيلان وخصومه ، ثم بين غيلان وبين عمر بن عبد العزيز ، وقد أفحمه عمر ، ثم أخذ عليه وعلى صاحبه صالح العهود ألا يتـكلما فى القدر ، وحين ولى هشام (توفى سنة ١٢٥هـ ٧٤٣ م) خـرج غيلان وصاحبه الى أرمينية ، فأرسل هشام فى طلبهما ، ويظهر أنهما كان يتشيعان للبيت العلوى ، علاوة على أن غيلان كان يعيب على بنى أمية مظالمهم ، وقد استطاع أن يفعل هذا فى عهد عمر بن عبد العزيز ، وقد نقم هشام ذلك منهما ، فطلبهما وقتلهما . وهـذا يدل على أن القتل كان لسبب سياسى ولم يكن لسبب يتصل بالعقيدة .

تلك هى البواكير الأولى للحركة العقلية الاسلامية وصلت إلينا غامضة أشد الغموض مشوهة أشد التشويه ، وقـد حاول أهل السنة فيما بعد ، أن يقضوا على كل آثارها كما قضوا على آثار حركة المعتزلة فلم يصـل إلينا منها إلا القليل . ويظهر كما ثبت من قبل أن المسلمين لم يقاوموا الحركة إطلاقا فى مبدأ الأمر ، بل قاومها الخلفاء الأمويون لدواع سياسية أكثر منها عقلية . وقد كان بعض هؤلاء القدريين علويا متصلا بالحسن بن محمد بن الحنفية ، وكان البعض

(١) يبدو لى أن المقصود هنا نبطيا لا قبطيا .

الآخر ثائرا على مظالم الخلفاء بحيث أدته هذه الثورة أحيانا الى التأمل فى القدر ، وقد نقلنا عن معبد الجهنى أنه قال : « هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويقولون إنما تجرى على قدر الله تعالى » .

غير أن كلمة الكلام لم تكن الى هذا الوقت قد أخذت معناها الاصطلاحى الفنى ، ولم يكن مذهب المعتزلة قد ظهر فى صورته العقلية الكاملة . وقد نشأت المعتزلة نشأتها الأولى الحقيقية فيما تجمع من المصادر على يد واصل بن عطاء الغزالى (١٣١ هـ) وقد أخذه فيما يرجح عن الامام أبى هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية (٩٨ هـ) . وأخذ أيضا عن الحسن بن محمد بن الحنفية (١٠١ وقيل ١٠٥ هـ) . ويقال إن هذا الامام الأخير ألف فى الارجاء كتابا « طاش كبرى زاده » وعلى هذا يكون هذا الكتاب أول ما ألف فى القدر

على سامى النشار
مدرس بكلية الآداب جامعة فاروق

دستور الشعر

قال الوليد بن عبيد البحترى الشاعر المشهور :

كنت فى حداثتى أروم الشعر وكنت أرجع فيه الى طبعى ، ولم أقف على تسهيل مأخذه ، ووجوه اقتضابه ، حتى قصدت أبا تمام ، وانقطعت فيه اليه ، واتكلت فى تعريفه عليه . فكان أول ما قال لى :

« يا أبا عبادة تخير الأوقات وأنت قليل الهموم ، صفر من الغموم . واعلم أن العادة جرت فى الأوقات أن يقصد الانسان لتأليف شىء أو حفظه فى وقت السحر ، وذلك أن النفس تكون قد أخذت حظها من الراحة ، وقسطها من النوم ، وإن أردت التشبيب فاجعل النوم رقيقا ، والمعنى رشيقا ، وأكثر فيه من بيان الصبابة ، وتوجع الكآبة ، وقلق الأشواق ولوعة الفراق فاذا أخذت فى مديح سيد ذى اياد ، فأشهر مناقبه ، وأظهر مناسبه ، وأبن معالمه ، وشرف مقامه ، ونضد المعانى ، واحذر المجهول منها . وإياك أن تشين شعرك بالألفاظ الرديئة ، وكن كأنك خياط ، يقطع الثياب على مقادير الأجساد . وإذا عارضك الضجر ، فأرح نفسك ، ولا تعمل شعرك إلا وأنت فارغ القلب ، واجعل شهوتك لقول الشعر الذريعة الى حسن نظمه ، فان الشهوة نعم المعين .

« وجملة الحال أن تعتبر شعرك بما سلف من شعر الماضين ، فما استحسن العلماء فاقصده ، وما تركوه فاجتنبه ترشد إن شاء الله .

قال البحترى : فأعملت نفسى فيما قال ، فوقفت على سياسة الشعر .

التجنى على النحاة

استدراكا على ما نشره حضرة الأستاذ الدكتور زكى مبارك بمجلة الرسالة فى عددها (٥٢٠) نقدا على النحاة نقول :

قال الدكتور : « وأنكروا أن تنسب الى الطبيعة « طبيعى » مع أن العرب لم يقولوا « طبَعى » ومع أن (فعَلىّ) هو فى ذاته شذوذ » . هذا قوله .

وأقول : أما من أنكر ذلك فهم نحاة البصرة وحدهم ، أما نحاة الكوفة فيجيزونه ، لورود سلقى فى النسبة إلى سليقة . ولكل وجهة . وأما أن العرب لم يقولوا « طبعى » فهم لم يقولوا طبيعى أيضا . ويبقى أن حذف الياء من « فعيلة » فى النسب أخف من إثباتها . ولذا قالوا فى النسب الى حنيفة حنفى ، وذلك كثير فى اللغة .

وأما أن « فَعَلىّ » فى « فعيلة » هو فى ذاته شذوذ فلم ينقل عن أحد من النحاة فيما أعلم . وكيف وابن مالك يقول : « وفعلى فى فعيلة التزم » . ولم يخالف فى هذا أحد من النحويين !

وقال الدكتور : « والجرائد تقول القتيل وهى تريد القتيلة ، لأن قائلا قال بأن « فعيل » يستوى فيه التذكير والتأنيث . وهذا خطأ إذا كان فعيل بمعنى مفعول . واستند الى قول صاحب لسان العرب : رجل دفين وامرأة دفينة .

هذا ، والذى تقوله الجرائد صحيح ، وسنده أيضا صحيح ، مافى ذلك ريب ، ولا أعلم أحدا من النحاة أو اللغويين خالف فيه . وهذا ابن مالك يقول :

ومن فعيل كقتيل إن تبع موصوفه غالبا التا تمتنع

معناه أن العرب تقول : امرأة قتيل ، كما تقول كف خضيب ، وعين كحيل ، يستوى فى ذلك المذكر والمؤنث ؛ ليفرقوا بينه وبين فعيل بمعنى فاعل ، نحو كريمة وجميلة وكريم وجميل . هذا إن علم الموصوف كما فى الأمثلة السابقة . فان لم يعرف الموصوف تعين تأنيث فعيل هذا مع المؤنث وتذكيره مع المذكر ، فيقال : عرفت قتيلة بنى فلان ، وقتيل بنى فلان . ذلك هو الكثير الشائع فى لسانهم . ومع هذا قالوا : صفة ذميمة وخصلة حميدة ، فأنثوا مع ذكر الموصوف . وهو قليل فى كلامهم . ولذا قال النحاة : إن تأنيث الوصف فيما ذكر تشبيه (لفعيل) بمعنى (مفعول) بفعيل بمعنى فاعل ، كما شبه الثانى بالأول فى قوله تعالى : « لعل الساعة قريب » فأسقطت منه التاء . ومنه آية « إن رحمة الله قريب من المحسنين » . فالوصف فيها بمعنى الفاعل . وقياسه أن يؤنث بالتاء غالبا كما أوضحت سابقا ، لا كما قال الدكتور : إنه يجرد من التاء لأنه بمعنى فاعل .

وقـد علل بعض النحاة تذكير الوصف فى الآية الثانية بأن رحمة بمعنى الرُّحم أو الغفران فذكر الخبر لذلك . وهو وجيه ، ويؤيده قوله تعالى « هـذا رحمة من ربى » .

وذكر بعض النحويين على سبيل الاحتمال أن تذكير الوصف فى الآية مراعاة لاكتساب كلمة رحمة التذكير من لفظ الجلالة . ومع ذلك فقـد أبطل العلماء هذا الاحتمال بآية « لعل الساعة قريب » فذكر فيها الوصف حيث لا إضافة .

ومن هذا يعلم أن الدكتور ظلم النحاة حين رماهم بعدم الفهم لعلة التذكير فى الآية الـكريمة ، وذلك قوله : ولم يفهم النحويون علة التذكير فى آية « إن رحمة الله قريب من المحسنين » فعدوه تذكيرا أو جبته المجاورة ، ونسوا أن « قريب » فى معنى الفاعل لا فى معنى المفعول .

فقد بان مما ذكر أن النحاة عللوا التذكير بغير المجاورة ، وأن الذى علله بالمجاورة جعـل ذلك احتمالا ، وأن جمهرة العلماء على رد هذا الاحتمال . وبان أيضا أن « فعيل » بمعنى الفاعل واجب التأنيث مع المؤنث فى القياس النحوى ، وأن « فعيل » بمعنى مفعول واجب التذكير مع المؤنث فى هذا القياس . وقد عكس الدكتور الأمر ؟

عبد الحميد عنتر

أستاذ بكلية اللغة العربية

البلاغة عند الهنديين

قال معمر أبو الأشعث أحد رواة الأدب : سألت بهلة الهنـدى أيام اجتلب يحيى بن خالد أطباء الهند : ما البلاغة عند أهل الهند ؟

فأجاب بهلة : عندنا فى ذلك صحيفة مكتوبة ، ولـكننى لا أحسن ترجمتها ولم أعالج هذه الصناعة فأثق من نفسى بالقيام بخصائصها ، ولطيف معانيها .

قال أبو الأشعث : فتلقيت تلك الصحيفة المترجمة فاذا فيها :

« أول البلاغة اجتماع آلة البلاغة ، وذلك أن يكون الخطيب رابط الجأش ، ساكن الجوارح قليل اللحظ ، متخير اللفظ ، لا يـكلم سيد الأمة بكلام الأمة ، ولا الملوك بكلام السوقة ، ويكون فى قواه فضل التصرف فى كل طبقة ، ولا يدقق المعانى كل التدقيق ، ولا ينقح الألفاظ كل التنقيح ، ولا يصفيها كل التصفيـة ، ولا يهذبها بغاية التهذيب ، ولا يفعـل ذلك حتى يصادف حكيما أو فيلسوفا عليما ، ومن قـد تعود حسن فضول الـكلام ، وإسقاط مشتركات الألفاظ ، وقد نظر فى صناعة المنطق على جهة الصناعة والمبالغة ، لا على جهة التصفح والاعتراض ووجه التظرف والاستظراف . انتهى

نقول : لعل فى هذه الترجمة تحريفا ، أو تصرفا من الرواة ، فان فى هذه الصحيفة التى هى دستور البلاغة نفسها ما يلاحظ عليه من المعايب التى توصى بتجنبها .

قدامة بن جعفر

مافى الكتاب من منطق وفلسفة :

على الرغم من أن موضوع الكتاب موضوع أدبى إلا أن المنطق والفلسفة قد اندسا فى ثنايا الكتاب خضوعا لما سبق أن قررناه ، ونستطيع أن نلمس بأيدينا أمثلة على المصطلحات المنطقية والفلسفية ، ففى ص ١٦ يقول : وكان هذا الحد مأخوذاً من جنس الشعر وفصوله ، وفى ص ٣٩ يقول : فقد وجب أن يكون على هذا القياس — ثم أورد قياساً . وفى ص ١١٧ يقول : ومَيْنٌ لاتقع على غير الحيوان الناطق ، وفى ص ١٢٢ يقول : على طريق القنية والعدم (أى العدم والملكة) ، وكلامه فى الاستحالة والتناقض ص ١٢٠ كله منطق ، وفى ص٣٧ يشير إلى الفلاسفة فيقول : وكذا ترى فلاسفة اليونانيين فى الشعر على مذهب لغتهم ، وفى ص ٥٦ يقول كما قال جالينوس فى كتابه أخلاق النفس .

ومن هذا نرى صدق كلمة ياقوت فيه : « وإن كان المنطق لائحاً على ديباجة تصانيفه » . ومع ذلك فالكتاب محتفظ بلغته الأدبية لم يطغ عليه المنطق والفلسفة كما حدث فى القرنين السادس والسابع .

علاقة الكتاب بالبلاغة عند المتأخرين :

ذكر اسم البلاغة مرتين فى كتاب قدامة (ص ٨٩ ، ٩٠) ولكن لابالمعنى العلمى المتعارف وقدكان علم البلاغة آنئذ نبتاً لم يتكامل نموه وبناءً لم يتشامخ علوه . ويعتبر قدامة من مؤسسى هذا العلم وواضعى أساسه ، ونستطيع أن نستخرج من كتابه هذا كثيراً من موضوعات العلوم الثلاثة (المعانى والبيان والبديع) ولكن بأسماء تخالف ما اصطلح عليه المتأخرون ، فمن ذلك قوله فى نعت اللفظ : « أن يكون سمحاً سهل مخارج الحروف من مواضعها ، عليه رونق الفصاحة مع الخلو من البشاعة (ص١٩) وهذا هو الفصاحة فى المفرد ، وفى ص ٨٩ يذكر المساواة بمعناها المعروف ، ص ٩٠ يذكر الإشارة وهى من الكناية ، ص ٩٢ يذكر الارداف وهو نفس الكناية ، ص ٩٤ يذكر الاستعارة بعنوان التمثيل ، ص ٩٨ يذكر التقديم والتأخير ، ص ١٠٢ يذكر الأشياء التى تنافى الفصاحة عند المتأخرين ، ص ١٠٥ يذكر الاستعارتين التصريحية والمكنية ويمثل لهما ، ص ١٠٦ يذكر لفظ مجاز مريداً به الاستعارة ولم أعرف أحداً قبله أطلقه هذا الإطلاق ؛ وفى رسالة الأستاذ الشيخ أحمد شعراوى فى البلاغة قبل عبد القاهر بحث قيم فى هذا الموضوع ، وقد تكلم على التشبيه كغرض من

أغراض الشعراء ثم تعرض قليلا لوجه الشبه ، وليس كل ذلك على طريقة المتأخرين ، وبهذا نرى أن قدامة فتح فى البلاغة فتحاً جديداً لم يسبق إليه .

هل أخذ قدامة فى كتابه عمن سبقه :

من الطبيعى أن يأخذ العلماء بعضهم من بعض خصوصاً فى دور تكوين العلوم ، وقد وفينا الموضوع حقه فيما يتعلق بقدامة سابقاً إلا أننا نجزم بأنه أخذ بعض أنواع البديع عن ابن المعتز ثم زاد عليها ، وقد نقل فى هذا الكتاب عن ثعلب والمبرد وإسحاق ، وقد تقدم ذلك ، وكثرة استشهاده بالشعر القديم تدل ـ كما تقدم ـ على أنه أخذه عن أستاذه ثعلب .

نقل العلماء عنه :

أخذ كثير من العلماء عن قدامة وأفادوا من كتبه وأبحاثه ، ويقول الدكتور طه حسين (فى تمهيده لكتاب نقد النثر ص ١٦) : « وقد استغل كتابه نقد الشعر كل من جاء بعده من المؤلفين دون أن يقول كلمة واحدة يقر له فيها بالفضل » وهذا الكلام صحيح مع الأسف إلا أن خيرهم فى ذلك الإمام المرزباني المتوفى سنة ٣٨٤ هـ فقد نقل آراءه منسوبة إليه وأحلها محلها من الاعتبار .

ناقدو قدامة :

عرض كثيرون من العلماء الذين حملوا لواء الأدب وتمييز غثه من سمينه لما أتى به قدامة من قواعد ومصطلحات فى كتابه ، وللكشف عن مبلغ هذا النقد من الوجاهة أو سواها يجب أن نعرض لهؤلاء وما قالوه حتى نرى تلك العوامل التى حركت النقد فى نفوسهم ، ونعلم أنها لم تكن خالصة لوجه الأدب ، وتلك سنة العلماء فى كل عصر وديدنهم فى كل زمن ، فمنهم :

١ — الحسن بن بشر الآمدى المتوفى سنة ٣٧١ هـ :

أكثر فى نقد قدامة وألف كتابا خاصاً فى الرد على قدامة فى كتابه « نقد الشعر » ولكن هذا الكتاب فقد ويوجد منه بعض الفقر فى الكتب التى نقلت عنه ، وبودنا لو كان الكتاب موجوداً ـ على أن أحكام الآمدى فى النقد لم تسلم له دائماً رغم جلال قدره وخطورة مركزه بين النقاد ، فقد رد عليه الشريف المرتضى المتوفى سنة ٤٣٦ هـ فى كتابيه الشهاب فى الشيب والشباب ، الغرر فيما ذهب إليه من نقد لأبى تمام والبحترى جميعاً فى الموازنة ، ومن أراد ذلك فليرجع إلى كتاب الشهاب (طبع الآستانة ص ٤ — ٢٦) ففيه كثير من التعرض لآرائه بالتجريح ، أما كتاب الغرر فلم أطلع عليه ولكنه نص على ذلك فى كتاب الشهاب فى موضعين الأول ص ١٥ حيث قال : « ووجدنا لأبى القاسم الآمدى زلة فى البيت الأخير من هذه الأبيات

قد نبهنا عليها فى كتاب الغرر » ، الثانى ص ٢٠ حيث قال : « وقد نبهنا فى كتاب الغرر على هفوة الآمدى فى قول البحترى ... .. الخ » .

ويوجد من هذا الكتاب نسخة خطية بدار الكتب المصرية (حالت ظروف الحرب دون الاطلاع عليها) وأخرى فى مكتبة برلين واسمه الكامل « كتاب الدرر والغرر فى المحاضرات » .

ورد عليه الشيخ يوسف البديعى المتوفى سنة ١٠١٣ هـ فى كتابه هبة الأيام فيما يتعلق بأبى تمام فى مواضع ، ولئن كان رد الآمدى على قدامة فى كتابه المفقود كرده عليه فى الموازنة فنحن فى حل أن لانعتبره من مقبول النقد ، قال فى الموازنة ص ١٢٤ : « وهذا باب أعنى المطابق لقبه أبو الفرج قدامة بن جعفر فى كتابه « نقد الشعر » المتكافئ وسمى ضربا من المجانس المطابق » ثم قال بعد ذكر الأبيات الشواهد : « وما علمت أحداً فعل هذا غير أبى الفرج فانه وإن كان اللقب يصح لموافقته الملقبات وكانت الألفاظ غير محظورة فانى لم أكن أحب له أن يخالف من تقدمه مثل ابن المعتز وغيره ممن تكلم فى هذه الأنواع وألف فيها إذ قد سبقوه إلى اللقب وكفوه المئونة » وفى كلام الآمدى نفسه رد عليه فوق ما سبق فى مقدمه الكتاب .

وفى ص ١٢٥ بعد أن عرف المعاظلة بأنها مداخلة الكلام بعضه فى بعض قال : « إن الناس جميعاً اتفقوا فى ذلك إلا أبا الفرج قدامة بن جعفر فانه ذكر ذلك فى كتابه نقد الشعر ومثل له أمثلة فغلط فى أمثلة المعاظلة غلطاً قبيحاً ، وقد ذكرت ذلك فى كتاب بينت فيه جميع ماوقفت عليه من سهوه وغلطه » وهذا نقد من الآمدى فى الاصطلاح فلا وجه له لسابقه .

٢ — أبو عبد الله محمد بن عمران المرزبانى المتوفى سنة ٣٨٤ هـ :

ومن الصعب أن نعده من نقاد قدامة لأنه نقل عنه ما أقره عليه فى النقد ولم يتعرض لغيره وكتابه الموشح فى مآخذ العلماء على الشعراء ملىء بالنقل عن قدامة .

٣ — أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكرى المتوفى سنة ٣٩٥ هـ :

وقد نسج على منوال ابن المعتز وقدامة فى تتبع الكلام لاستخراج أنواع البديع وأوصلها إلى خمسة وثلاثين نوعا منها ما اخترعاه قبله .

وقد أخذ على قدامة تعريفه المعاظلة (ص ١٢١ طبع استامبول) كما فعل الآمدى ثم قال (ص ١٢٢) وهذا غلط من قدامة كبير ، وفى ص ٢٣٨ ينتقده بمخالفة الإجماع فى تفسير المطابقة وفى تسمية الجمع بين الشىء وضده تكافؤاً مع أن الناس سموه مطابقة .

وردنا على أبى هلال هو نفس الرد على الآمدى .

٤ — أبو على الحسن بن رشيق القيروانى المتوفى سنة ٤٥٦ هـ :

ألف كتاب العمدة فى محاسن الشعر وآدابه وهو أجمع كتاب فى بابه ولم يأت بعده أحد بمثله ، وقد عرض لقدامة فى عدة مواضع من الجزء الثانى ووافق الآمدى والعسكرى فى نقدهما لكنه لم يعرض به ولم ينسبه إلى الخطأ ، وهو أسلوب عف نذكره له بالحمد ، وهاك بعضاً مما تعرض لقدامة فيه :

ففى ص ٥ ذكر أن قدامة والنحاس انفردا بتسمية المطابقة التكافؤ .

وفى ص ١٥ أخذ على قدامة أنه اعتبر فى البيتين الآتيين مقابلة ، ولم يبال بالتقديم والتأخير مع أن ذلك شرط فيهما وهما :

أسرناهم وأنعمنا عليهم وأسقينا دماءهم الترابا
فما صبروا لبأس عند حرب ولا أدَّوا لحسن يد ثوابا

والنقد يتوجه إذا جعل الضمير فى صبروا عائداً على من قتلوا أما إذا عاد إلى من أسروا فلا نقد .

وفى ص ٣٠ ، ٣١ يقول : إن قدامة سمى التسهيم توشيحاً وسوى بين أقسامه ، وهو أن يدل البيت على قافيته .

وفى ص ٣٢ ينقل عن قدامة أن الالتفات يسمى الاستدراك عند قوم ثم يذكر مذهباً مخالفاً له .

وفى ص ٥٧ ، ٥٨ حمل على مذهب قدامة فى الغلو وقال : ولا أرى ذلك إلا محالا لمخالفته الحقيقة وخروجه عن الواجب والمتعارف وقد قال الحذاق : خير الكلام الحقائق ، وقد سبق تقرير مذهب قدامة فى الغلو ويوافقه الحاتمى وابن سنان الخفاجى والمسألة اعتبارية ولكل رأيه .

وفى ص ٢٥٠ يأخذ على قدامة ما أخذه السابقون فى اصطلاحه فى المعاظلة ، وقد سبق رأينا فى هذا ؟

عبد السلام ابو النجا سرحان
تخصص الأستاذية

معترك الفلسفتين

العقل الباطن أيضاً

إذا كنا نكثر الكلام عن العقل الباطن للإنسان فذلك لسببين : (أولهما) أن الإنسان يهمه أن يعرف نفسه ، لأن على هذه المعرفة يتوقف اليوم ارتقاؤه النفسى والخلقى . نعم إن البشرية بلغت مدى بعيداً من الارتقاء فى هاتين الناحيتين دون أن تعلم شيئاً من تركيبها الباطنى ، ولكن كان ذلك تحت سلطان الدين ، وقد حدَّت اليوم الفلسفة المادية من هذا السلطان بما بثته من الشكوك فى عقول الناس ، فكان لامناص من إزالة هذه الشكوك منها بنشر الحقائق العلمية فى هذا الموضوع ، وغيره مما له ارتباط بالتركيب النفسى للإنسان . (ثانيهما) أن تقرير هذه الحقيقة العلمية يؤثر فى إصلاح أساليب التربية وجعلها أكثر ملاءمة للطبيعة البشرية ، وأجدر أن تؤتى ثمراتها المرجوة منها ، لأن المحاولات الأدبية إذا قامت على حقائق علمية ، جاءت كالصرح الذى يبنى على أساس وطيد لايخشى عليه من التزعزع والانهيار إذا هبت عليه العواصف والأعاصير .

لقد أدى علم النفس الرسمى لعلم الأخلاق خدما جليلة بدراساته التحليلية للخواص النفسية ، فكان القرن التاسع عشر كله مجالا لتجارب حصرت ماتشذر من قوى الإنسان الأدبية فى دوائر معينة يمكن التأثير فيها ، ومعالجة أدوائها بما يناسبها ، واستفاد علم التربية والتعليم منها فوائد جليلة . ولكن مع كل هذه الوسائل بقيت البسيكولوجيا والبيداجوجيا عاجزتين عن معالجة الجبلات السقيمة ، والفطر المعوجة ، وجاءت الفلسفة المادية بتسربها ، مع انتشار التعليم ، إلى عقول الدهماء ، مثبتة عجز هذين العلمين عن تقويم الأخلاق الإنسانية ، وأصبح مقرراً فى عقول أقطاب العلم والحكمة أنه إذا لم تُتدارك الحياة البشرية بكابح شديد الفعل للأهواء والنزغات ، كانت قهقرى الإنسان إلى الحالة الهمجية أمراً لامفر منه . لأن الإنسان بتماديه فى الخضوع لأهوائه ، واستمراره فى الاعتقاد بأن الفضائل والرذائل التى يتذرع بها الأخلاقيون أمور اعتبارية ، وأن النفس البشرية لابقاء لها بعد الموت ، فلا تبعة عليها من كل إفراط أو تفريط ترتكبه ، وأن الحياة مادامت هذه حقيقتها وجب أن يكون الأصل المقرر فيها أن الحق للقوة ، قلنا : بتمادى الإنسان على القيام عملياً على هذه الأصول يختل نظامه الاجتماعى ولا يجد مايستبدله به ، لأن كل هذه المبادىء التى ذكرناها لاتقبل أن تكون

أساساً لنظام اجتماعى ، بسبب أنها كلها مبادئ ذات آثار ضارة بالمجتمع ، فان لم يكن فيها إلا ذيوع المبدأ الذى مؤداه أن الحق للقوة ، فـكفى به معفياً على كل أثر للعدالة الاجتماعية .

التركيب النفسى للإنسان كما يقرره العلم :

قلنا إنه قد ثبت أن للإنسان عقلا باطناً أرقى من عقله العادى الذى يعيش به بين الناس ، ولم يظهر هذا العقل إلا بعد ما اكتشف التنويم المغناطيسى فى القرن الثامن عشر . وقد تركت دراسة هذا العقل الباطن اشتغالا من الأطباء المجربين بشفاء الأمراض بواسطة ذلك التنويم .

ولـكن لما ثبتت صحة هذا الاكتشاف ثبوتا لاتردد معه ، التفت إليه جمهور من الفلاسفة وعلماء النفس الرسميين استكمالا لبحوثهم الخاصة بالإنسان وخصائص الإنسانية ، فـكان منهم الذين نقلنا أقوالهم فى أعداد متوالية فى هذا الموضوع .

واليـوم نود أن نتوِّج هـذا الاكتشاف الخطـير ببحوث للأسـتاذ الـكبير و . هـ . ميرس W. H. F. Myers مدرس علم البسيكولوجيا فى جامعة كمبردج من أشهر الجامعات الانجليزية العالمية نشرها فى كتابه الشخصية الإنسانية Human personality .

قبل أن نورد أقوال العلامة المذكور نأتى على ملخص أقواله عن كتاب الأستاذ (رنيه سودر René Sudre) فى ذيل مؤلفه الموسـوم بالمدخل على علم الميتابسيشـيكا الإنسانيـة Inbroduction à la melapsychque humaine قال فى صفحة ٣٨٩ منه :

« إن حوادث التنويم المغناطيسى ، وانحلال الشخصية ، وفقد الوعى ، والهستريا الخ ، دلت منذ زمان طويل على أن مالايدركه وعينا من أحوالنا ، ليست حالتنا الفيزيولوجية فقط ، بل يجب أن نعترف بوجود نشاط عقلى باطنى فينا لايدرك وجوده هذا الوعى العادى . فقال (ميرس) إن للإنسان أنيتين : إحداهما هى العادية المدركة فيه ، والأخرى فوقها وهى أوسع وأسمى منها . والحقيقة أنه لايوجد للإنسان إلا أنية واحدة ولـكن ليس القسم الواعى منها فى الحالة العادية إلا جزءاً منها ، وهى التى عليها مدار النشاط العادى للإنسان . ويشبهها (ميرس) بالجزء المرئى من الطيف الشمسى . وأما الشخصية الباطنية فتشبه الجزء غير المرئى من هذا الطيف ، ولها تأثير خفى أيضاً أرقى من ذلك ، تدير به الوظائف النفسية العليا كالعبقرية وحالة التواجد (١) وإظهار الأمور الخارقة للعادة ، كما يحدث فى جلسات التجارب النفسية .

« هاتان الأنيِّتان أو هاتان الوظيفتان للأنية الـكبرى ، منفصلة إحداهما عن الأخرى بحجاب نفسانى ، يحدث من خلاله على الدوام تبادل بين الأنيتين فى حالة الحياة الأرضية . وقد يتسبب من هذا التبادل حدوث اضطرابات عقلية أو عصبية ....

(١) هى حالة ذهول تعترى بعض الناس وترتفع به أرواحهم عن المستوى المادى .

هذه الانية الباطنية (التى قد تدعى بالعقل الباطن) تعيش فى عالم فوق العالم الأثيرى ، ويستدل على ذلك بما تحدثه من ظواهر التلباتيا والتليستزيا (١) . ففى ذلك العالم غير المحسوس يعمل العقل الباطن حرا مستقلا عن جميع القيود التى توجبها الحياة العضوية . هذا الاستقلال الباطنى الذى ثبت وجوده بالتجربة فى الإنسان الحى ، يعتبر قرينة قوية على بقاء النفس بعد الموت . ولكن الدليل القاطع على هذا البقاء قد حصلنا عليه بواسطة الظواهر التى درسناها تحت اسم التلباتيا ، لأن هذه التلباتيا بين الأحياء هى منطقياً امتداد للتلباتيا بين الأموات » .

نكتفى هنا بما أوردناه عن الأستاذ (رنيه سودر) وننقل نُتَفاً من أقوال الأستاذ (ميرس) نفسه مستمداً من كتابه المار ذكره ، قال :

« لقد قلت إن الإنسان يمثل جسما تدبره روح . وهذا الرأى يقتضى القول بأننا نحيا حياتين مختلفتين فى آن واحد ، حياة كوكبية مادية على هذه الأرض التى أعدت لأن يتأثر بها جسمنا ويؤثر فيها ، وحياة عالمية فى العالم الروحانى أو مابعد العالم الأثيرى ، وهى البيئة الطبيعية للروح . وهذا العالم غير المرئى هو الذى يؤاتينا بالقوى التى تجدد أجسادنا على الدوام ...

« فلشخصيتنا والحالة هذه حالتان تعيشان فى اتجاهين مختلفين ، وبقصد الوصول لأغراض مختلفة ، ولكن لهما أصلا واحداً .

« الشخصية الواعية تحفظ وترقى أعضاء الحواس الخمس الظاهرة ، وتجتهد فى أن تخضع وسائلها لنقد يتدرج فى الكمال ، حتى يصل إلى أعلى ذروة يمكن الوصول إليها فيما نسميه بالعبقرية Génie ، وذلك حينما تنجح تلك الشخصية بتتبعها الغايات المقررة فى الجمع بينها وبين الشخصية الباطنية لصاحبها فى حدود الإمكان .

« وأما الشخصية الباطنية التى لايشعر بها عقلنا فى حالتنا العادية ، وتتجلى فى التنويم المغناطيسى والعبقرية وحالات مرضية كثيرة ، فهى الشخصية الأصيلة ذات المواهب السامية ، وفيها من الخصائص العميقة ماهو فى حالة كمون فى حياتنا الأرضية (٢) . وهذه الخصائص لم تستطع أن تولدها الحياة الأرضية ، ولا مشاحة فى أن وجودها فى الإنسان كامنة تقتضى القول بأنها معدة لوجود روحانى سيؤول إليه صاحبها وتكون ضرورية له فيها .

---

(١) التلباتيا شعور النفس بما يحدث بعيداً عنها من قول أو عمل ، وقد ثبت وجود هذه الخاصة فى كثير من الناس . والتلستيزيا إحداث النفس أعمالا مادية بغير واسطة الأعضاء ، وقد ثبت ذلك أيضاً عملياً بتجارب لايمكن دحضها وسنأتى على تفصيلاتها هنا .

(٢) المراد بتلك المواهب والخصائص ماثبت وجوده فى المنومين نوما مغناطيسياً كالرؤية من وراء الحجب ، والانتقال بالروح إلى أقصى الأرض فى مثل لمح البصر ، والاخبار بالمغيبات ، وقراءة مافى ضمائر الحاضرين ، وفى إحاطة ذاكرتها بحيث لايغيب عنها شئ مما حدث لصاحبها فى جميع أطوار حياته مما نسيته الذاكرة العادية الخ

« هذه الشخصية الكامنة فى الإنسان ليست متقطعة ، بمعنى أنه قد تحدث منها حوادث فردية فحسب ، كما يحدث لإنسان أن يتوصل إلى حل مسألة رياضية عويصة فى منامه ، بدليل أن لها سلسلة ذكريات (وربما أكثر من سلسلة واحدة) بحيث أستطيع أن أسمح لنفسى بتأكيد وجود هذه الشخصية الباطنية . ولست بهذا التأكيد أريد أن أقول بأن لنا شخصيتين متقابلتين ، ولكنى أعنى بالشخصية الباطنية الجزء الذى يبقى من شخصيتنا الكاملة غير مدرك لعقلنا العادى . وأزيد على ذلك بأنه لايوجد بين هذين الشطرين من الشخصية الإنسانية تعاون فى التفكير فحسب ، ولكن يوجد أيضاً تبادل فى مستواهما ، بحيث يمكن أن يصعد مايكون أسفل إلى أعلى ، ويبقى مدركا وقتاً ما أو على الدوام .

« وخلاصة قولى أن كل شخصية إنسانية ليست فى حقيقتها إلا جزءاً من شخصية أوسع مدى ، وأرفع خصائص ، وإنما ظهرت على ماهى عليه أمامنا بحكم تأثير الجثمانية فيها لأن الجسم لقصوره لايسمح أن يبرزها على ماهى عليه كاملة تامة » .

هذا رأى العلم اليوم فى التركيب النفسى للإنسان ، وقد رأيت أن وراء الشخصية الواعية للإنسان عقلا باطناً يقوِّم من عوجها ، ويعدل من تطرفها ، ويكمل من نقصها ، وليس بين الإنسان وبين ذلك إلا أن يجد الوسيلة إليه ، وهى لاتستعصى عليه إن أراد بنفسه خيراً وكان ممن لم تفسد فطرته بالتعاليم الإلحادية التى تزعم تحكما أن ليس وراء المحسوسات موجود يمكن التعويل عليه ، أو الاستفادة منه .

ونحن نعجب كيف يصدر مثل هذا القول من رجال يدَّعون أنهم يصدرون عن العلم ، ويتكلمون باسمه ، بعد ماثبت أن أكبر القوى العالمية غير محسوس ، فهل رأى أحد القوتين الكهربائية والمغناطيسية التى ابتنى عليهما اليوم أقوى وأنفع الآلات العالمية ؟ وهل أبصر أحد الإشعاعات المادية والكونية المختلفة ، وقد دخلت حتى فى علاج الأمراض المستعصية ؟ فجمود الماديين على مقررات الملاحدة الأولين ، فى مثل هذا المهد الذى انفتق فيه الحجاب المسدل بيننا وبين صميم الطبيعة ، يعتبر وقوفا فى وجه الترقى الصحيح للإنسانية .

الإنسانية اليوم تكاد تختنق مما ضيق عليها من باحات النظر والتفكير ، حتى ألقت بنفسها من حرج صدرها فى أحضان الإباحة الحيوانية ، فهل للماديين ، وجمهورهم من أهل العلم ، غرض يرمون إليه من إفساد الإنسانية ؟ لانظن ذلك ، ولكنه التعصب الذميم لما نُشِّئُوا عليه من إنكار ماوراء المادة ، لأنهم إن ولجوا فى ذلك العالم مع الوالجين ، أصبحت نظرياتهم لاتساوى المداد الذى تكتب به ، وخرج سلطان العقول السطحية من أيديهم ، وهو حرص إجرامى سيترك لهم أسوأ الأثر فى تاريخ الإنسانية ؟

محمد فريد وجدى

علوم القـــرآن

إذا نظرنا إلى علوم القرآن نظرة عامة شاملة ، وجدنا أن جميع العلوم الشرعية والاجتماعية والـكونية والصناعية وغيرها ، علوم القرآن ؛ لأنها كلها مأخوذة منه ، بعضها بطريق مباشر وبعضها بواسطة أو بوسائط تقل وتـكثر وتتضح وتخفى .

والدليل على هذا العموم قول الله تعالى : « مافرطنا فى الـكتاب من شئ » وقوله تعالى : « ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين » وقوله تعالى : « ونزلنا عليك الـكتاب تبيانا لـكل شئ » وقول النبي صلى الله عليه وسلم : « إذا بلغكم منى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فان وافقه فاقبلوه وإلا فردوه » . فمن الآيات والحديث يعلم أنه مامن شئ إلا ويمكن استخراجه من القرآن .

وقد درج بعض المفسرين المحدثين على استنباط بعض العلوم الطبيعة والجغرافية والفلكية وغيرها من آى الذكر الحكيم ، بمعالجة الوسائط المشار إليها وتذليلها وتقريبها للأفهام .

وأنا لاأريد أن أعالج الموضوع من هذه الناحية العامة فأبين أن كل علم على حدة من العلوم على اختلاف أنواعها مأخوذ من القرآن ، إذ ذلك يحتاج إلى بحث موضـوع كل علم وبيان سبيله من القرآن ومعالجة الوسائط بينه وبين مكانه من القرآن ، وهو موضـوع كبير خطير يحتاج إلى مؤلف خاص .

ولـكنى أريد أن أقتصر فى البحث على العلوم المضـافة إلى القرآن التى ترتبط به ارتباطا مباشراً ، سـواء تعلقت بمتنه « لفظاً ونظماً » أم بدلالته على معناه ، ونترك منها جانباً العلوم التى اسـتقلت بنفسها وصارت لها شـخصية معنوية خاصة ، وكثرت فيها التآليف كثرة شائعة مستفيضة ، مثل علم التفسير وعلم القراءات ، ونبذل جهداً صادقا فى التعريف بالعلوم التى خفيت على كثير من الناس ، ولم يعن بها العلماء المعاصرون العناية اللائقة بهـا ، ولم يلتفتوا إلى مادوّنه العلماء المتقدمون من الأبحاث المستفيضة فى كتبهم ومؤلفاتهم فى هذه العلوم ، مثل : علم أسباب النزول ، وعلم المناسبات بين السور والآيات ، وعلم الوجوه والنظائر ، وعلم المتشابهات ، وعلم المبهمات ، وعلم الغريب ، وعلم الأقسام(١) ، وعلم الأحكام ، وعلم اللغات ، وعلم أسرار فواتح السور وخواتيمها ، وعلم المكى والمدنى ، وعلم الرسم ، وعلم الوقف والابتداء ،

(١) جمع قسم بمعنى اليمين .

وعلم المواعظ ، وعلم الأمثال ، وعلم القصص ، وعلم الناسخ والمنسوخ ، وعلم المجمل والمبين ، وعلم الخاص والعام ، وعلم المطلق والمقيد ، وعلم المنطوق والمفهوم ، وعلم المشكل ، وعلم الجدل ، وعلم الأسماء والكنى والألقاب ... الخ .

فقد ألفوا فى كل هذا وأجادوا — شكر الله سعيهم ، وغفر للمتأخرين تقصيرهم — والواقع أن للمتأخرين بعض العذر ، فقد خلت برامج التعليم منذ القرن العاشر الهجرى من هذه العلوم ، ولم نقف على المؤلفات فيها إلا عن طريق المصادفة والاتفاق . ولولا ماتقتضيه طبيعة عملى فى فهارس دار الكتب سابقا ، وفهارس المكتبة الأزهرية الآن من الاطلاع على الكتب ، وبحث موضوع كل كتاب ، لما علمت عنها شيئاً ، إلا مانعلمه نحن الأزهريين من بعض كتب التفسير الدراسية من أن هذه الآية مثلا ناسخة لآية كذا ، وآية (رقبة مؤمنة) مقيدة لمطلق رقبة ، وهكذا دون أن نعلم أن الناسخ والمنسوخ ، والمطلق والمقيد علمان مستقلان ألفت فيهما كتب خاصة .

أما بحث موضوعات هذه العلوم والاطلاع على ما كتب ودون فيها والإحاطة بها من جميع نواحيها ، فلم يكن من شأننا اليوم ، ولكنه كان من شأن الأفاضل السابقين فى العصور الإسلامية الأولى ، فقد ألف الإمام الشافعى رضى الله عنه فى علم أحكام القرآن ، وهو أول من ألف فيه . وهذا العلم غير علم الفقه ، وأصول الفقه ، وإن كان يتصل بهما باعتبارين ، على ماسنبينه عند بحث موضوعات هذه العلوم ، وذكر مؤلفاتها ، ثم أخذه عنه أصحابه وتلامذته ، وانتشرت التآليف فيه بعد عصره .

وألف فى أقسام القرآن ابن قيم الجوزية وغيره ، وألف فى الناسخ والمنسوخ ابن حزم وغيره ، وهكذا سنذكر هذه المؤلفات ومؤلفيها على التفصيل مرتبة على العصور فى المقالات الآتية .

وفى كتاب قانون التأويل ، للقاضى أبى بكر العربى مانصه :

« علوم القرآن خمسون وأربعمائة وسبعة وسبعون ألفاً » (٧٧٤٥٠) وأخذ يدلل على هذا .

وفى كتاب التفسيرات الأحمدية وبيان الآيات الشرعية لملا حيون مانصه :

« وعلوم القرآن من بينها أعلاها شأنا ، وأقواها برهانا ، ولقد بذل السلف فيه جهدهم وأفرغوا فى ذلك وسعهم ، فجعلوا لها أصولا وفروعا ، ودونوا كتبها ، ووضعوا فيها أبوابا وفصولا الخ » . وهذه المؤلفات بعضها مطبوع وبعضها مخطوط وهى محفوظة بالمكتبة الأزهرية ودار الكتب المصرية وغيرهما من مكتبات المعاهد الدينية بالأقاليم والمحافظات ، والاطلاع عليها سهل ميسور ، بمراجعة فهارس هذه المكتبات إن كانت لها فهارس .

وقد أنجزتُ - بفضل الله - فهرس علوم القرآن "بالمكتبة الأزهرية".

كما أنجزتُ فهارس: التفسير، والقراءات وغيرها، وهي تطبع الآن، وسيظهر الجزء الأول منها قريباً إن شاء الله، فهو مساعد كثيراً على إظهار ماخفى من هذه المؤلفات.

نعم قد كتب بعض أدباء هذا العصر كتباً في قصص القرآن، حفزهم إليها ماشاهدوه من ذيوع ورواج هذا النوع من الأدب، وهو فن القصة، فاتجهوا إلى قصص القرآن كنوع جديد من فن القصة له أثره في الثقافة الدينية، وأكبر ظني أنهم لم يلتفتوا إلى أنه علم من علوم القرآن، ومهما يكن من شيء فهو اتجاه مشكور.

وماذا على إخواننا علماء الأزهر الذين تخصصوا في أصول العلم وفروعه، لو بذلوا بعض الجهد في تأليف بعض علوم القرآن على النسق الحديث الشائق، وبالأسلوب الطريف الممتع على نسق ماوضع بعض أساتذة وزارة المعارف في "قصص القرآن"؟!

ماذا على متخصصي الوعظ والإرشاد لو وضعوا كتابا في علم وعظ القرآن، وعلى متخصصي الأصول والفقه لو وضعوا كتابا في أحكام القرآن، وعلى متخصصي البلاغة لو وضعوا كتابا في بلاغة وإعجاز القرآن، وهكذا في جميع نواحي علوم القرآن؟

بل ماذا عليهم لو أنهم ألفوا جمعيات ولجانا لنشر الثقافة القرآنية، والانتفاع بهذه الثروة العظيمة، على نسق لجنة التأليف والترجمة والنشر الموجودة في القاهرة والتي كان لها أعظم الأثر في نشر ألوان كثيرة من الثقافات المختلفة؟

إذاً، والله يكونون غرة في جبين هذا العصر!

انظروا - ياحضرات العلماء - إلى ماصنعه علماء الغرب - المستشرقون - من ناحية علوم القرآن، ماذا صنعوا؟ ألفوا في تاريخ القرآن، ونشروا قراءات القرآن التي ألفها علماؤنا الشرقيون، وبحثوا عن كل مخطوط نادر نفيس في المكتبات الشرقية عن تراث آبائنا الأقدمين ونسخوه وصوروه، ونشروه، ووضعوا لكل كتاب فهارس تفصيلية بأسماء الأعلام والكنى والألقاب والأماكن، والبلدان، عدا فهارس الموضوعات، ووضعوا مقدمات لشرح موضوعات الكتب، ووصف النسخ، وكوّنوا لذلك جمعيات، وأنفقوا أموالا، ولم يقفوا في عملهم هذا عند علوم القرآن بل بحثوا علوم الحديث والتصوف، وفقه الحنابلة، والظاهرية وغيرها.

دعوا ماأظهروا من قصر نظر نحو القرآن وعلومه، والحديث وعلومه، والفقه وكتبه جانباً، واعترفوا معي بالحقيقة الواقعة، وهي أنهم ألفوا في هذه العلوم — علومنا نحن —

ونشروها وقربوها وسهلوها ، وكان من واجبنا أن نسبقهم إليها ، فنحن أربابها ، وهم عالة علينا فيها ، هذا هو الوضع الصحيح .

موضـوعات هذه العلوم :

ولما كانت العلوم إنما تمايز بموضوعاتها ، وكان موضوع كل علم مايبحث فيه عن عوارضه الذاتية ، كان لابد من بيان مميزات موضوعات هذه العلوم ، إذ الواقع أنها شديدة الشبه ببعضها ، حتى أنها كثيراً ماتختلط وتشتبك ، ويعسر التمييز بينها .

وسبب ذلك أنها تندرج كلها تحت مفهوم واحد ، وتربطها كلها رابطة واحدة ، فلا بد من مراقبة الفروق الدقيقة ، بينها ، وملاحظة الاعتبارات الخفية المنبثة بينها .

خذ مثلا : علم أحكام القرآن ، فموضـوع هذا العلم هو الأحكام الفرعية المستنبطة من القرآن ، وهو يتوقف ـ بالبداهة ـ على تفسير الآية ، وبيان معناها بكل دقة وحيطة من ناحية أنها أحكام استنبطت من القرآن ، تشتبه بل تختلط بعلم أصول الفقه .

إذ موضوعه الأدلة السمعية من حيث استنباط الأحكام الفرعية منها ، ومن ناحية أنها أحكام فرعية وجب على المجتهد ومقلديه أن يتحلوا بها ـ تشتبه بل تختلط بعلم الفقه ، إذ موضوعه العلم بالأحكام الفرعية التفصيلية ـ للعمل بها ، ومن حيث أن هذا أو ذاك يتوقف على بيان مافى آيات الأحكام ، تشتبه بل تختلط بعلم التفسير .

والرأى السائد عند العلماء أنها أقرب إلى التفسير منها إلى الفقه وأصوله ، ولذلك أطلقوا عليه اسم تفسير آيات الأحكام .

لذلك وكما ترى من هذا المثال ، إذا قلت إن هذه العلوم فى أشد الحاجة إلى نظر دقيق ، فى إظهار مميزات موضوعاتها ، إنما أعنى ماأقول ، وسأتوخى الدقة التامة فى ذلك فى مقالاتنا الآتية بتوفيق الله تعالى ؟

حسن حسين

المدرس بمعهد القاهرة

ومندوب فهارس المكتبة الأزهرية

ابن سنان الخفاجى
وسر الفصاحة
— ٤ —

من تأثر به من المتقدمين :

يظهر للمتأمل فى سر الفصاحة أن صاحبه أخذ عن كثير من العلماء ونقل غير قليل من آراء المحققين ولكنه كان ينسبها اليهم ويناقشها فيحكم عليها بالرفض أو القبول .

ومن هؤلاء الذين نقل عنهم وتأثر بهم « أبو الحسن على بن عيسى الرمانى » فكثيرا ما يذكر له رأيا أو مذهبا . ونجد ذلك شائعا فى كتابه ، ومن ذلك ما جاء فى ص ١١٠ حيث يقول : ومن وضع الالفاظ موضعها حسن الاستعارة وقد حدها أبو الحسن على بن عيسى الرمانى فقال : تعليق العبارة على غير ما وضعت فى أصل اللغة على جهة النقل للابانة ، ثم يأخذ فى تفسير هذه الجملة وشرح ما أريد بها .

ويروى عنه فى ص ٩٤ فيقول : وقد ذهب « على بن عيسى الرمانى » الى أن التنافر أن تتقارب الحروف فى المخارج أو تتباعد تباعدا شديدا ، وحكى ذلك عن الخليل بن أحمد . ومن هؤلاء الذين ينقل عنهم وينقد رأيهم « أبو القاسم الحسن بن بشر الآمدى » ومن ذلك قوله فى ص ١١٣ : وقد اختار أبو القاسم الحسن بن بشر الآمدى الكاتب من جملة الاستعارة قول امرئ القيس :

فقلت له لما تمطى بصلبه ... وأردف أعجازا وناء بكلكل

وقال إن هذه الاستعارة فى غاية الحسن والجودة والصحة لأنه إنما قصد وصف أحوال الليل فذكر امتداد وسطه ، وتثاقل صدره للذهاب والانبعاث ، وترادف أعجازه وأواخره شيئا فشيئا ، قال : وهذا عندى منتظم لجميع نعوت الليل الطويل على هيئته وذلك أشد ما يكون على من يراعيه ويراقب تصرمه ، فلما جعل له وسطا يمتد وأعجازا رادفة للوسط استعار له اسم الصلب وجعله متمطيا من أجل امتداده لأن قولهم تمطى وتمدد بمنزلة واحدة ، وصلح أن يستعير للصدر اسم الكلكل من أجل نهوضه . وهذه أقرب الاستعارات من الحقيقة لملاءمة معناها لمعنى ماستعيرت له . ومن هؤلاء الذين يذكر رأيهم ويتبعه بنقده ومناقشته كنقده ومناقشته للرأى السابق « أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ » كما قال فى ص ٦٣ : والثالث — من شروط الفصاحة للمفرد — أن تكون الكلمة كما قال أبو عثمان الجاحظ غير متوعرة وحشية كقول أبى تمام :

لقد طلعت فى وجه مصر بوجهه بلا طائر سعد ولا طائر كهل

فان كهلا هاهنا من غريب اللغة ، وقد روى أن الأصمعى لم يعرف هذه الكلمة وليست موجودة إلا فى شعر بعض الهزليين وهو قوله :

فلو كان سلمى جاره أو أجاره رياح بن سعد رده طائر كهل

وقد قيل إن الكهل الضخم ، والكهل لفظة ليست بقبيحة التأليف لكنها وحشية غريبة لايعرفها مثل الاصمعى ، ويروى عنه أيضا ص ٦٩ فيقول : والرابع أن تكون الكلمة غير ساقطة عامية ، كما قال أبو عثمان أيضا ، ومثال الكلمة العامية قول أبى تمام :

جَلَّيتَ والموت مُبدٍ حُرَّ صفحته وقد تفرْعن فى أفعاله الأجل

فان تفرعن مشتق من اسم فرعون وهو من ألفاظ العامة ، وعادتهم أن يقولوا تفرعن فلان إذا وصفوه بالجبرية ، ومنه قول أبى نصر عبد العزيز بن نباتة :

أقام قوام الدين زيغ قناته وأنضج كى الجرح وهو فطير

فتأمل لفظة « فطير » تجدها عامية مبتذلة وإن كانت لعمرى قد وقعت هنا موقعا لو كانت فصيحة هجنها وأذهب طلاوتها ، كيف وهى على ما تراه ؟ ويقول فى ص ١٦١ : وحكى أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ قال أنشدت أبا شعيب القلال أبيات أبى نواس :

ودار ندامى عطلوها وأدلجوا بها أثر منهم جديد ودارس

فقال هذا شعر لو نقرته طنّ ، فوصفه من طريق صناعته ، ومن هؤلاء أيضا « القاضى أبو الحسن على بن عبد العزيز الجرجانى » صاحب كتاب الوساطة بين المتنبى وخصومه ، فقد أورد فى ص ١١٨ أن بعض أصحابه جاراه أبياتا أبعد أبو الطيب فيها الاستعارة وخرج عن الاستعمال والعادة وكان فيها هذا البيت الذى ذكرناه (هو) :

مسرة فى قلوب الطيب مفرقها وحسرة فى قلوب البيض واليلب

وقوله أيضا :

تجمعت فى فؤاده همم ملء فم الزمان إحداها

قال فقلت له هذا ابن أحمر يقول :

ولهت عليه كل معصفة هوجاء ليس للبّها زبر

فما الفصل بين من جعل للريح لبا ومن جعل للبيض واليلب قلوبا ؟ وهذا الكميت يقول :

ولما رأيت الدهر يقلب ظهره على بطنه فعل الممعك بالرمل

وممن تأثر بهم واقتفى كثيرا من رأيهم ومذهبهم « قدامة بن جعفر » ، ومن ذلك

ما جاء فى ص ١٧٠ حيث قال : وقـد سمى قدامة بن جعفر ترك المناسبة فى مقاطع الفصول « التجميع » ومثل ذلك بقول سعيد بن حميد فى أول كتاب له : « وصل كتابك فوصل به مايستعبد الحر وإن كان قديم العبودية ، ويستغرق الشكر وإن كان سالف فضلك لم يبق شيئا منه » لأن المقطع « للعبودية » منافر للمقطع بعـده ، فهذا هو مثال ما تترك به المناسبة مع ما قدمناه . وجاء فى ص ١٤٨ قوله « وروى أبو الفرج قدامة بن جعفر عن محمد بن يزيد المبرد عن التوزى قال قلت للأصمعى : من أشعر الناس ؟ فقال من يأتى الى المعنى الخسيس فيجعله بلفظه كبيرا أو الكبير فيجعله بلفظه خسيسا ، أو ينقضى كلامه قبل القافية فاذا احتاج اليها أفاد بها معنى ، قال : نحو من ؟ قال نحو ذى الرمة حيث يقول :

قف العيس فى أطلال مية فاسأل رسـوما كأخـــلاق الرداء

فتم الكلام ثم قال : المسلسل ، فزاد شيئا ، ثم قال :

أظن الذى يجدى عليك سؤالها دمـوعا كتبديد الجمان

فتم كلامه ، ثم قال المفصل فزاد شيئا الخ ما قال :

ومن هـؤلاء أيضا « أبو العباس محمد بن يزيد المبرد » فقد جاء فى ص ٨٣ فى الكلام على التصغير الوارد للتعظيم قوله « فقـد حكى أن أبا العباس المبرد كان ينكره ويزعم أن التصغير فى كلام العرب لم يدخل إلا لنفى التعظيم ، ويتأول (دويهية) فى قوله :

وكل أناس سوف يدخـل بينهم دويهية تصفر منها الأنامل

وما يجرى مجراها بأن يقول أراد خفاءها فى الدخول فصغرها لهذا الوجه وهو ضد التعظيم المذكور ، ويقوى عندى ماذهب اليه أبو العباس المبرد أنهم إذا وضعوا التصغير أمارة للتحقير والتعظيم معا فقد زالت الفائدة به ولم يكن دليلا على واحد منهما بل يرجع الى المقصود باللفظة ويلتمس بيان ذلك من جهة المعنى دون اللفظ فليس للتصغير تأثير .

على أننا وإن كنا قد أثبتنا أن الخفاجى كان كثيرا ما ينقل عن هـؤلاء رأيهم ومذهبهم إلا أن توضيح ذلك والدقة فيه يحتاج الى أن نبين أن الخفاجى كان ينقل الرأى لينقده ويوليه ما يستحقه من رفض أو قبول ، فليس متبعا رأيهم لمجرد التأييد ، ولا ناقـلا مذهبهم لمحض التصديق ، ولـكنه يزنه بميزان عقـله وفكره ، فمن رجحت كفة رأيه أيده ، ومن شالت كفته خالفه وفنده ، وإنى مورد أمثلة من مخالفته كى أدعم الدعوى بالحجة والدليل .

جاء فى ص ٢٣٠ قوله : وكذلك ذهب أبو القاسم الآمدى الى تناقض أبى تمام فى صفة الفرس :

وبشعلة تبدو كأن فلولها فى صهوتيه بدو شيب المفـرق
مسود شطر مثل ما اسود الدجى مبيض شطر كابيضاض المهرق

قال لأنه ذكر فى البيت الأول أنه أشعل ، ثم قال فى الثانى : أن نصفه أسود ونصفه أبيض وذلك هو الأبلق ، فكيف يكون فرس واحد أشعل أبلق ؟ وهذا من أبى القاسم تحامل على أبى تمام لأنه يصف فرسا أشعل ويريد بقوله أنه مسود شطر ومبيض شطر أن سواده وبياضه متكافئان فلو جمع السواد لكان نصفه وكذلك البياض ، وهذا الوصف من تكافؤ السواد والبياض فى الأشعل محمود حتى أن النخاسين يقولون أشعل شعرة شعرة ، فعلى هذا لا يكون شعر أبى تمام من المتناقض .

وجاء فى ص ٩٢ من مخالفته للرمانى فى رأيه قوله « ولعل أبا الحسن يتخيل أن الاعجاز فى القرآن لا يتم إلا بمثل هذه الدعوى الفاسدة والأمر بحمد الله أظهر من أن يعضده بمثل هذا القول الذى ينفر عنه كل من علق بشىء أو عرف من نقد الكلام طرفا . وقد ذكر ذلك بصدد الكلام عن تلاؤم الحروف والرد على أبى الحسن الذى ذهب إلى أن التأليف على ثلاثة أنواع : متنافر ، ومتلائم فى الطبقة الوسطى ، ومتلائم فى الطبقة العليا ، والمتلائم فى الطبقة العليا القرآن كله .

وجاء فى ص ١٦٦ من مخالفته له أيضا قوله : فأما قول الرمانى إن السجع عيب والفواصل بلاغة على الاطلاق فغلط .

وجاء فى ص ٢٣٠ من مخالفته لأبى الفرج قوله : وقد ذهب أبو الفرج قدامة بن جعفر الى أن قول ابن هرمة فى صفة الكلب :

تراه إذا ما أبصر الضيف مقبلا يكلمه من حبه وهو أعجم

من المتناقض لأنه أفنى الكلب الكلام فى قوله يكلمه ثم أعدمه إياه عند قوله إنه أعجم . وهذا غلط من أبى الفرج طريف .

وجاء فى ص ١٩ من مخالفته للمبرد قوله : وكان أبو العباس محمد بن يزيد المبرد لا يعتد بالهمزة ويجعل الحروف ثمانية وعشرين حرفا ، وقوله هذا عند النحويين مرفوض واعتلاله بأن الهمزة لا صورة لها مستكره غير مرض .

لقد كان ابن سنان متأثرا بهؤلاء متقصياً غير قليل من مذاهبهم وتحقيقهم ولكنه كما قدمنا ما كان يعتمد على مجرد النقل وإنما ينقل الرأى ليعمل الفكر ويكون حكمه على ضوء البحث ونتيجة الاقناع . وقد فشا ذكره لآراء طائفة أخرى من المحققين ينقلها وينقدها وذلك كأبى بكر الحسن بن دريد ، والاخفش وسيبويه وأبى عمرو بن العلاء ، وابراهيم بن سيار النظام وأبى الفتح عثمان بن جنى وغيرهم ، وإنما آثرنا الأولين بالتمثيل لاقتداء الخفاجى بهم ، وأطلنا الوقوف عندهم ، لأنه كان برأيهم أكثر احتفاء ، ولمذهبهم أشيع نقلا ؟

محمد كامل الفقى
تخصص البلاغة والادب

هذه شواهد الايمان

فأين حجة الملحدين ؟

فى الشرق الإسلامى فئة خطيرة تستحق الجهاد القوى والردع القاصم ؛ تلك الفئة هى التى يحلو لها أن تتظاهر بالإلحاد والزندقة ، ويتخذ أفرادها ذلك التظاهر وسيلة للشهرة وذيوع الصيت والانصاف بصفات العباقرة النابغين الذين لايقلدون ولا يتابعون ؛ فإذا أراد أحد من هؤلاء أن يعرف الناسُ أنه أديب كبير أو مفكر خطير أو باحث متعمق ، ولو بالزور والبهتان ، شذَّ عن المألوف ، وأجرم فى حق الله والناس ؛ فينكر الخالق ويشكك فى وجوده وصفاته ، وينكر دار المعاد والحساب ، ويتهكم بالمعتقدات الدينية كأنها شئ من الأساطير ؛ وبهذه الطريقة استطاع أناس من هؤلاء أن يسودوا وتذيع أسماؤهم وتسمو رتبهم ، ويأتيهم المال والجاه ، حتى فتن بهم كثير من الشباب ، فسلكوا سبيلهم ، ونهجوا منهجهم ، وأصيبوا بلوثة الشك والتحير ، وخبطوا فى دياجير الأوهام خبط العشواء ؛ وتلك نزعة خبيثة لو تركت بلا مقاومة أو استئصال ، لسرت جراثيمها القتالة فى عقول الناشئة وقلوبهم ، وجعلت مايتلقونه من علوم ومعارف جحيما يأتى على أزاهير اليقين والإيمان ! .

على أنك لو جئت هؤلاء لترشدهم متكلما بلسان الدين وبراهينه لأعرضوا عنك وما استمعوا لك ، لأنهم تعلموا فى مدرسة الشك والإلحاد ألا يلقوا بالا إلى ماتقوله كتب الأديان ؛ فخاطِبْهم إذن باللغة التى يألفونها ويحبونها ، لغة العلم والعلماء ، لغة التاريخ والمؤرخين ، لغة الذين يعتبرونهم عظماء فى الغابرين والمعاصرين ، وأجِّلْ لهم حديث الدين إلى حين ! .

قل لهم إن التدين والإيمان بوجود قوة كبرى تسيطر على الكون ، وتصرِّف شئونه ، جزء من الفطرة ، وعقيدة نبتت مع الإنسان منذ القدم ، وما زالت تسايره وتتأكد فى نفسه بمختلف الأدلة والبراهين . وكلما تفتحت أمام الإنسان مغاليق الكون ، وانكشفت مساتير الطبيعة وخفايا العلوم والمعارف ، ازدادت هذه العقيدة قوة وثباتا بشهادة التاريخ الصحيح لديكم . . . فهاهم أولاء قدماء المصريين ، كانوا على الرغم من مظاهرهم الوثنية ، وتصوراتهم الدينية الغريبة ، يعرفون الله ويؤمنون بالحياة الآخرة ، ويتمسكون بمكارم الأخلاق ؛ فقد أثر عنهم أن الميت إذا مات يقف أمام محكمة الإله الأعظم الذى يسمونه « إزيريس » ، ويساعده ـ فى تصورهم القاصر ـ اثنان وأربعون قاضياً ، فيدافع الميت عن نفسه دفاعا نفهم منه أنهم كانوا يعرفون كثيراً من ألوان الخير ، ويتقربون إلى الله بكثير من الطيبات ، إذ يقول الميت فى دفاعه :

« الخضوع لك أيها الإله الأعظم ، جئت إليك ياربى خاشعاً لكى أعاين مجدك ، إنى أعرفك وأعرف اسمك وأسماء الاثنين وأربعين قاضياً الجالسين معك فى قاعة العدل ... إنى أتوسل إليك بالحق ؛ لقد تخليت ياإلهى عن كل رذيلة ومعصية ، وتحليت بكل فضيلة طمعاً فى رضاك ... إنى لم أسئ إلى أحد ، ولم أظلم عائلتى ، ولم أسرق ، ولم أعمل مايغضب الآلهة . إنى لم أسئ إلى خادم ، ولم أهمل الجائع ولا المسكين ، ولم أقتل ولم أحرض على القتل ، ولم أحنث فى يمين ، ولم أسع فى ضرر عبد عند سيده ، ولم أكذب ، ولم أضمر سوأ لأحد ، ولم أنتهك حرمة جثث الموتى ، ولم أرتكب الفحشاء ، ولم أدنس معبداً مقدساً ، ولم أنقص المكيال ، ولم أتعد على أرض جارى ولا وقف الإله ، ولم أقتنص طيور الآلهة ، ولم أطارد ما بأرضها المقدسة من حيوان ، ولم أخالف نظام الرى ، ولم أتلف الأراضى الزراعية ، ولم أحمل عاملا فوق طاقته ، ولم أكن نماما ، ولم أتعد على كاهن قريتى ! .. أنا طاهر ، أنا طاهر ، أنا طاهر ! وحيث إنى من الطاهرين فأرجو أن تأذن لى فى الانصراف إلى جنات النعيم » .

قل لهم هذا ، فان احتجوا عليك وقالوا : هذه أمة قد خلت فى الزمن السحيق البائد ، ولها ماكسبت وعليها ما اكتسبت ، فقل لهم : إليكم كلمة المدنية الحاضرة ، إليكم أمريكا الحديثة ، إنها أمة لم يمنعها علمها ولا مالها ولا عظمتها من الرجوع إلى الله والاعتراف بقدرته ، وأنه المسيطر على كل شئ ، المنقذ من المخاطر والمهالك ؛ وقد نشرت كبرى مجلاتها فى البلاد العربية « المختار من ريدزر دايجست » فى عدد مارس سنة ١٩٤٤ مقالا رائعاً عنوانه « ليس فى الجو إلحاد » وفى هذا المقال يتحدث كاتبه (١) فيقول : إن الروح الدينية هى المسيطرة على الإنسان ، ولا بد له فى المواقف العصيبة من الالتجاء إلى الله ، وهو دليل ليس بعده دليل على وجود ذلك الإله المنجى من الويلات والكوارث ؛ ويقص طيار فى هذا المقال قصة عن احتراق طائرته وفيها يقول : « ... فاضطررت لأن أعود إلى النار ، وأن أحاول إخمادها فلم أستطع ، ولم تلبث أصابعى أن خدرت وفقدت وعيى ، وآخر شئ أذكره أنى صحت : ورباه ! .. أعنّى بفضلك ! .. ولما ثابت إلىّ نفسى ، ألفيتنى ملقى على الأرض ، والطبيب بجانبى ، ولا يدرى أحد كيف استطعت الخروج من الطائرة وهى تحترق ، والذى أومن به أن الله هو الذى أنقذنى ... » قال الكاتب : « وكان الطيار يتكلم بلهجة الجد ، والطيارون الذين حوله يؤمنون على مايقول ، ولم يبد أحد منهم شكا فيما سمع ، فإن أكثر رجال الجو يؤمنون بأن منقذهم من أشد المآزق وأخطرها هو العناية الإلهية » . ويذكر طيار آخر من قاذفى القنابل أن طائرته ضُربت بقنابل المدافع المضادة فسقطت محترقة إلى البحر ، وأصابته شظية قطعت رجله من تحت الركبة ، يقول : « فأيقنت أن النزيف سيقضى علىّ فى بضع دقائق ، وعندئذ وكزنى شئ ما ،

(١) فردريك سوندين ، وقد لخصتها مجلة « المختار » عن مجلة « حقائق الطيران »

وسواء أصدقتنى أم لم تصدقنى ، فقد كان لوحا من الخشب وفوقه صندوق الإسعافات الذى كان فى الطائرة ، فاستخرجت منه كلاَّبات وقف النزيف ، واستطعت بمساعدة أحد الزملاء ، أن أركبها ، وأن أحبس تدفق الدم ، وجاءت طائرة أخرى ، وألقت إلينا زورقا من زوارق الإنقاذ ، وبعد أربع ساعات التقطنا قارب النجاة ، فاذا كنت لاترى أن هـذه معجزة ، فأخبرنى ماذا تـكون المعجزة (١) ؟ . كن على ثقة ياسيدى أن رحمة الله قد كان لها شأن فى هذا الحادث ! » .

ويقول طيار ثالث كان خوافا شديد الهم كثير القلق :

« ... وفى يوم من الأيام كنت مقبلا على قتال عنيف ، فتذكرت عبارة قالها لى والدى مرة وهى : « يابنى ! إذا رأيت نفسك حقيقة فى مأزق حرج فادع الله ، وكن على ثقة بأنه سيعينك » . وهكذا فعلت ياسـيدى ، واستجيب دعائى ، وإذا بى أسوق طائرتى ببراعة ، وأطلق مدافعى بإحكام ، وأعمل كل شئ بإتقان ليس لى عهد بمثله ، وقد حدث هذا كله فجأة ... ومنذ ذلك اليوم مابرحت أدعو الله ، ولقد علمت أن زوجتى فى حفظه ورعايته فلم أعد أقلق عليها ، ولقد زال عنى ما كان يعتادنى من الرهبة ... لقد صرت حذراً ولـكنى لم أعد أفزع ، فقد أصبحت تحت رعاية الله ... الخ » .

هذه كلمات الإمريكيين المعاصرين الذين بنوا ناطحات السـحاب ، وأنشأوا البارجات والطائرات والسيارات ، وأتوا بكل عجيب معجز فى ميادين الاختراع والصـناعة ... هذه كلماتهم تفيض عرفانا بالله وتمجيداً له ورجوعا إليه ...

إن قلت لهم هذا فسيعجبون ويدهشون ويقولون : هذا فتح مبين . فإن قالوا ذلك فخذ بأيديهم لأنهم لايبصرون ، وضعها على مصدر هذا الفتح المبين ، وقل لهم إنه تراث إسـلامى قديم ، وإنها بضاعتنا ردت إلينا ؛ فالقرآن الـكريم يقول : « أمَّن يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السـوء ويجعلـكم خلفاء الأرض ؟ أإله مع الله ؟ قليلا ماتذكرون » . ويقول : « وإذا غشيهم موج كالظلل دعوا الله مخلصين له الدين ، فلما نجاهم إلى البر ، فمنهم مقتصـد ، وما يجحد بآياتنا إلا كل ختار كفور » . ويفتح لك باب الاستدلال على وجود الخالق الأعظم فيأمرك بالنظر فى الملـكوت الـكبير ، ويستنكر كفر الـكافرين به بعد هذه الآيات فيقول : « كيف تـكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحيا كم ثم يميتكم ثم يحييكم ، ثم إليه ترجعون ، هو الذى خلق لـكم مافى الأرض جميعاً ، ثم اسـتوى إلى السماء فسواهن سبع سموات ، وهو بكل شئ عليم » . ويقول : « وكم من آية فى السموات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون » .

---

(١) لايريد المعجزة الشرعية ، وإنما يريد الأمر العجيب المحير .

ولقد حدث أن جاء جماعة من الدهرية الذين ينكرون الله ويقولون إنه مايهلكنا إلا الدهر إلى الإمام أبي حنيفة رضى الله عنه ، وجادلوه فى وجود الله ، فقال لهم : ماتقولون فى خشب قطع من الأشجار بلا نجار ، واجتمع ثم كوّن سفينة تجرى فى البحر ، وهى مشحونة بالأحمال ، مملوءة من الأثقال ، قد احتوشتها فى لجة البحر أمواج متلاطمة ورياح مختلفة ، وهى من بينها تجرى مستوية ، ليس بها ملاح يجريها ، ولا متعهد يدفعها ؛ هل يجوز ذلك فى العقل ؟ قالوا : لا ، هذا شىء لايقبله العقل ؛ فقال أبو حنيفة : ياسبحان الله ، إذا لم يجز فى العقل أن سفينة تجرى فى البحر مستوية من غير مجر ولا متعهد ، فكيف يجوز قيام هذه الدنيا على تبدل أحوالها ، وتغير أعمالها ، وسعة أطرافها ، وتباين أكنافها ، من غير صانع ولا حافظ ؟ .. فبكوا جميعاً ، وأضاء قلوبهم نور الإيمان ، فقالوا نعم ، صدقت ! .

كذلك قال أعرابى لأبى جعفر محمد بن على بن الحسين رضى الله عنه : هل رأيت الله حين عبدته ؟ . فقال : لم أكن لأعبد من لم أره . قال : فكيف رأيته ؟ . قال : لم تره الأبصار بمشاهدة العيان ، ورأته القلوب بحقائق الإيمان ، لايدرَك بالحواس ، ولا يشبَّه بالناس ، معروف بالآيات ، منعوت بالعلامات ، لايجور فى القضيات ، ذلك الله الذى لا إله إلا هو . فقال الأعرابى : الله أعلم حيث يجعل رسالته .

نعم ذلك هو الله الذى يدل عليه ماخلق وأبدع فى هذا الكون العظيم ، فأين يذهب الشاكون ، وبم يحتج الملحدون ؟ « والذين يحاجون فى الله من بعد ما استجيب له حجتهم داحضة عند ربهم ، وعليهم غضب ، ولهم عذاب شديد » ؟

أحمد الشرباصى
خريج كلية اللغة العربية

من شعر الأمراء

حكى عمر بن على المطوعى أن الأمير أبا الفضل عبيد الله دعاه للتنزه فلما انتهوا الى بعض الجهات جاءتهم السماء ثم أمطرتهم بردا وهددهم السيل الجارف فواتاهم التوفيق بالاعتصام منه فقال الأمير ارتجالا :

دهتنا السماء غداة السحاب ... بغيث على أفق مسبل
فجاء برعد له رنة ... كرنة ثكلى ولم تثكل
وأشرف أصحابنا من أذاه ... على خطر هائل معضل
فمن لائذ بفناء الجدار ... وآو الى نفق مهمل
ومن مستجير ينادى: الغريق ... هناك ومن صارخ معول
وجاءت علينا سماء السقوف ... يدمع من الوجد لم يهمل
وأقبل سيل له روعة ... فأدبر كل عن المقبل
يقلع ماشاء من دوحة ... وما يلق من صخرة يحمل
فمن عامر رده غامرا ... ومن معلم عاد كالمجهل
كفانا بليته ربنا ... فقد وجب الشكر للمفضل

مجلة الأزهر

مجلة دينية علمية خلقية تاريخية حكمية

تصدرها مشيخة الأزهر

في كل شهر عربي

ماعدا شهري ذي القعدة وذي الحجة

الجزء الثالث	ربيع الأول سنة ١٣٦٣	المجلد الخامس عشر

مدير إدارة المجلة ورئيس تحريرها

محمد فريد وجدي

الإدارة

ميدان الأزهر

تليفون : ٨٤٣٣٢

الرسائل تكون باسم مدير المجلة

الاشتراكات عن سنة

	ملم
داخل القطر	٢٠٠
لطلبة الجامعة الأزهرية خاصة ...	١٠٠
خارج القطر	٣٠٠

ثمن الجزء الواحد ٢٠ مليما داخل القطر و ٣٠ خارجه

(مطبعة الأزهر — ١٩٤٤)

فهرس

الجزء الثالث — المجلد الخامس عشر

بسم الله الرحمن الرحيم

عيد الجلوس الملكى السعيد

احتفال الأزهر به

حفلت الادارة العامة الأزهرية مساء الجمعة ٥ من مايو سنة ١٩٤٤ بجمهور من علية العلماء، وكبار الموظفين، وكثير من الوجهاء، وجمع حاشد من الطلاب، للاحتفال بعيد جلوس حضرة صاحب الجلالة الملك المعظم فاروق الأول، وكان ذلك تحت رئاسة حضرة صاحب الفضيلة الاستاذ الكبير الشيخ مأمون الشناوى وكيل الجامع الأزهر. وكانت الادارة العامة فى أثناء ذلك مجللة بالرايات المصرية الخفاقة، تتخللها المصابيح الكهربائية المتلألئة، فى شكل فنى بديع يأخذ بالأبصار، وكان مدخل سراى الادارة آهلا ببعض الموظفين والحجاب يستقبلون المحتفلين، ويصحبونهم إلى محل الاحتفال، حيث ينهض لتحيتهم فضيلة الأستاذ الوكيل، يحف به كبار الشيوخ؛ ولما اكتمل عقد الاجتماع افتتح الاحتفال بتلاوة آيات من الكتاب الكريم، فانطلقت الألسنة بالدعاء لذاته العلية بطول البقاء، وبامداد الله له بالتوفيق، لمتابعة أعماله العظيمة فى سبيل إنهاض شعبه الكريم.

ثم نهض حضرة صاحب الفضيلة الاستاذ الجليل الشيخ محمد احمد عرفة من هيئة كبار العلماء فألقى كلمة حافلة بمناقب حضرة صاحب الجلالة، حالية بمآثره الخالدة، مما كان له أجل وقع فى نفوس الحاضرين.

ثم تلاه حضرة صاحب الفضيلة الاستاذ المفضال الشيخ عبد الجواد رمضان استاذ الأدب العربى بكلية اللغة، فأنشد قصيدة خلبت الألباب بما أودع فيها من محامد جلالة الفاروق، وسننشر الخطبة والقصيدة فيما يلى من صحائف هذه المجلة.

ومجلة الأزهر تقدم فى هذا المقام تمنياتها الخالصة ببقاء الذات الملكية محروسة بعناية الله، ومكلوءة برعايته، وأن يبلغ شعبه المخلص له على عهده مايرجوه جلالته له من سؤدد وارتقاء؟

محمد فريد وجدى

السيرة المحمدية

تحت ضوء العلم والفلسفة

أعمال النبي صلى الله عليه وسلم وآثاره الخالدة

نبغ فى العالم رجال خدموا فيه أممهم والانسانية فى الدين والعلم والسياسة والصناعة وغيرها خدما جليلة خلدت ذكراهم بين الناس ، ولـكن ليس فيهم واحد يبلغ شأو محمد صلى الله عليه وسلم فى جلالة ما أداه لقومه وللانسانية من أعمال ، وما خلفه لهما من آثار .

يقوم رجل واحد مجردا من جميع وسائل الاغراء والتسويل ، فى جماعة من أعصى جماعات البشر على الانقياد ، وأبغضها للتآلف والاتحاد ، فيـؤلف منها أمة محـكمة الأواصر ، مبرمة الأواخيّ ، فى بيئة كل ما فيها ينازعها البقاء : أرضها ، وسماؤها ، وأهلها ، وحالتها الاقتصادية ، فتقاوم كل هذه العوامل المحللة ، وتثبت على ما كانت عليه راسخة الوطائد ، راسية القواعد ، حتى تتصدع على صخرتها قوى تلك القوارع ، ثم تنهض لتشغل مكان الزعامة من أمم العالم ، وتبلغ هـذه المنزلة فى جميع ضروب النشاط الاجتماعى والعلمى والعملى ، ويبقى سلطانها ممتد الرواق عليها قرونا متوالية ، ولا تزال حتى بعد أدوار شتى من الضعف والذبول ، تحاول أن تسترد مكانتها الأولى ، بما أُودع فيها من ضروب المناعات الأدبية والمادية ، وما طُبعت عليه من عوامل التطور والتجدد ؛ قلما يقوم رجل واحد فيضع أساس مثل هذا العمل الجلل ، يجب أن يعتبر أمة وحده ، وأن يعطَى أجل وصف يمكن أن يحمله إنسان فى هـذا العالم ، وأجل وصف هو رسول من قيِّم الوجود للناس كافة .

هذه هى الناحية المادية التى لا يمكن نكرانها ، ولا التقليل من قيمتها ، حتى فى نظر أشد خصوم الاسلام تعنتا . أما الناحية الأدبية من عمل محمد ، وهى جملة ما أتى به من تعاليم ، وما أصّله من أصول ، وما أحاطها به من حوافظ ، وما متعها به من مناعات ، فما لا سبيل الى بيان جلالته إلا فى فصول متـوالية ، ليمكن أن تُختبر بجميع ضروب الآلات الدراسية ، والتحليلات العلمية ، مما سنقوم به إن شاء الله فى هذه المجلة .

* * *

ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم الأمة التى ألفها ، على أكمل وأحكم ما تكون عليه أمة ،

من متانة الرُبُط ، واستحكام العرى ، وتوثق الصلات ، وابتليت بأشد دواعى التفرق من ساعة وفاة النبى صلى الله عليه وسلم ، حين اختلف المهاجرون والأنصار فى تعيين خليفة له ، فخرجت منها أتم مما دخلت وحدة ، وأشد ائتلافا .

ذلك أنه لما انتشر خبر وفاة رسول الله اجتمع كبار الأنصار وهم أهل المدينة ، وأخذوا يتشاورون فى تعيين أمير منهم يتولى أمور المسلمين ، ويدبر شؤونهم ، فأسرع إليهم المهاجرون ، وهم أهل مكة تحت رئاسة أبي بكر وعمر ، وتداولوا مع الأنصار الكلامَ فيما بينهم ، وكانت رغبة المهاجرين متجهة الى تعيين خليفة لرسول الله منهم ، وخالفهم أهل المدينة ، وأدلى كل من الفريقين بحججه على صواب مذهبه ، ثم انتهى الأمر باقتناع الأنصار بحجة المهاجرين ، وبايعوا بالخلافة أبا بكر .

هذه الحادثة لا يجوز أن تغفل دون أن تعطَى حقها من التأمل والتقدير . ذلك أنه كان بين أهل مكة وأهل المدينة منافسة يرجع تاريخها الى عدة أجيال ، وكانت بين الجماعتين حروب تركت آثارا عميقة فى النفوس ؛ ثم جاء الاسلام وخذل أهلُ مكة دعوته ؛ وجدّوا فى إحباطها ، فاضطر النبى أن يلجأ فى نصرتها الى أهل المدينة ، فلبوه مشمرين ، وطلبوا إليه أن يهاجر إليهم مع أصحابه ، ففعل وفعلوا ، فقابلهم المدنيون مرحبين ، وأنزلوهم منزلة الكرامة ، حتى شاطروهم أموالهم ، وبذلوا أنفسهم فى سبيل نصرة الاسلام ، واضعين بين يدى رسول الله كل ما يملكون ، وما زالوا يوالون الدعوة بالجهاد والبذل حتى تم لها الظهور ، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصرح فى كثير من الأحوال بأنه راض عن الأنصار ، ومقدر لهم جلالة ما يعملون ، وجاء ذكرهم فى القرآن أيضا مشفوعا بثناء عظيم .

لو تأملنا فى كل هذا حق التأمل ، وقدرناه بمعايير الطبيعة البشرية ، تجلى لنا أن خضوع المدنيين (فى مدينتهم) لحكومة يرأسها (مكى) ، يدل على انقلاب ذريع طرأ على النفسية العربية ، وتبدل كبير حدث فى عقليتها . ومتى أضفنا إلى ذلك أن هذا الانقلاب والتبدل حدثا فى عشر سنين ، زاد تعجب المتأمل ، وبخاصة لو كان ممن لهم إلمام بالعلوم النفسية والاجتماعية ، وكاد أن يشك فى صحته ، لولا أنه من الحقائق المقررة تاريخيا .

ولا يمكن أن يغيب عن ذاكرة الذين ألموا بتواريخ الانقلابات العالمية ، ما كان بين المدن ذات السلطان المادى فى الأمة الواحدة من التنافس على التفرد بالزعامة ؛ فقد نافست لاسيديمونيا عاصمة جمهورية لاكونيا ، مدينةَ أثينا عاصمة قسم أتيكا ، وكلاهما من بلاد اليونان ، على السيطرة على الأمة اليونانية قاطبة ، وحدثت بينهما حروب كثيرة انتهت بانتصار لاسيديمونيا ، وكان ذلك سببا لضعف القسمين معا ، ووقوعهما تحت السيطرة الرومانية .

ومسألة السيادة على الأمة العربية بين مكة والمدينة كانت جديرة بأن تكون مثلا يضرب فى تاريخ المنافسات المسلحة ، ولكنها انتهت على ما رأيت من الاتفاق ، كما يحدث بين أخوين شقيقين من النزاع ، وينتهى على أكمل ما يكون من التفاهم .

هذه الحادثة وحدها تشعر بأن النبى صلى الله عليه وسلم ترك الأمة الاسلامية وهى من قوة الترابط ، وتوثق التماسك ، بحيث لا توجد أمة فى ذلك العهد تشبهها فيه ، إلا إذا كانت بعيدة العهد فى المدنية ، وعلى جانب عظيم من الآداب الاجتماعية .

وأعجب من كل ما مر ، وأدل على أن الوحدة الاجتماعية قد بلغت الى أبعد شأو يمكن أن تصل إليه فى الأمة الاسلامية ، أن المكيين تولوا الحكم على العرب كافة ، وعلى الأنصار أيضا فى مدينتهم ، ولم يعودوا الى مكة ليقيموا فيها حكومتهم ، بجوار الحرم الذى يحج اليه المسلمون . وهذا يشعر بأن الاسلام قد أحدث فى عقول جماعته انقلابا بطلت معه جميع الاعتبارات القومية ، والشكليات التقليدية ، فكما خفتت عندهم النعرة القبيلية ، تلاشت فيهم كل العادات الوراثية ، وانصرفوا الى أمر واحد ، وهو أن يقيموا الدين الجديد ، وأن يقوموا على صراطه من التجرد من جميع ما كانوا عليه ، كأنهم صُهروا وصُبوا فى قالبه صبا جديدا .

وإلا فكيف تعلل كل هذه الانتقالات المادية والأدبية ، وكل منها لا تستقر فى الأمم إلا بعد مرور أجيال عليها لتتمرس بها ، وتنطبع بطابعها ؟ فلا علم النفس ولا علم الاجتماع يستطيع أن يدرك لهذه الانقلابات الذريعة عللا معقولة ، وخاصة بالنسبة لأمة أمية ، وصفها المميز التمسك بعاداتها وتقاليدها الموروثة ، وعدم التحول عنها قيد أنملة .

يقول معترض : ألم تر أن أكثر القبائل العربية ارتدت عن الاسلام بعد وفاة النبى صلى الله عليه وسلم ، وما عادت اليه الا والرماح مشرعة الى صدورها ، والسيوف مصلتة على أعناقها ؟

أقول : لست عن هؤلاء أتكلم ، ولكنى أتكلم عن الأمة التى رباها رسول الله تربية روحية وهو بين ظهرانيها ، وجعلها نواة للامة الاسلامية المستقبلة ، أما رأيتها تغلبت على هؤلاء المرتدين ، وقمعت القبائل التى خرجت على الاسلام وردتها الى حوزته ؟

هذه الأمة التى خلفت النبى صلى الله عليه وسلم فى مبادئه ، هى التى فتحت العالم للاسلام ، ونشرت كلمته بين الأنام ، وحافظت على أصوله ما استطاعت ، حتى أقامت لهذا الدين دولة لم تَتنبغ لأمة قبلها ولا بعدها الى هذا اليوم .

فوجه الاعجاز فى قيام الأمة الاسلامية على هذا النحو من التماسك والترابط ، حتى تعجز أقوى عوامل التفريق عن فصم عراها ، هى فى حد ذاتها من الامور التى تقضى بالحيرة فى تعليلها تعليلا علميا ، لأن الترابط الاجتماعى يقتضى رابطة ، وليست كل رابطة تصلح لكل

جماعة فى كل زمن وفى كل الأحوال ، فما كنه هذه الرابطة التى لمت شعث هذه الأمة التى طبعت على البداوة ، تحت تأثير عامل قاهرة وهى طبيعة البيئة التى نشأت فيها ، وضرورة انتقال جماعاتها من بقعة الى أخرى ، طلبا للكلأ الضرورى لماشيتها ، حتى إن من لجأ اليها من بنى اسرائيل هربا من الاضطهادات الدينية ، اضطروا لأن ينقسموا الى قبائل : كبنى قريظة و بنى النضير و بنى قينقاع ويهود خيبر الخ .

ولقد كان العرب يعيشون على الحالة القبيلية حتى فى داخل المدن القليلة ، التى كانوا اتخذوها مباءات لهم ، كمكة ويثرب والطائف ؛ فلم يكن لهذه المدن حاكم عام يحكم جميع من فيها ، ولكن كانت كل قبيلة تسكنها مستقلة فى أمورها ، كأنها فى وسط الصحراء ؛ حتى أن سكان يثرب (المدينة) كان بين القبيلتين اللتين تسكنانها حروب طاحنة ، استمرت مستعرة قبل الاسلام عشرات من السنين .

***

قلنا إن الانصار والمهاجرين بايعوا أبا بكر على خلافة النبى صلى الله عليه وسلم ، ومن العجب العاجب أنها طريقة دستورية وُفقوا اليها بحكم التعاليم التى كانوا عليها ، وهى لا تفترق عن طريقة التصويت العصرية ، وفيها اعتراف ضمنى بسلطان الأمة ، التى هى حرة فى إسناد حكومتها الى من تشاء ومن طريق التوكيل .

ومن المحير للعقل أن الشرط الرئيسى لمسئولية الحاكم أمام الأمة ، قد توافر فى هذه الحكومة بتقييده بأن يحكم بكتاب الله وسنة رسوله ، وهل هما شىء غير الأصول والقواعد الواردة فيهما ، مما يضمن المساواة والانصاف لجميع آحاد الأمة ؟ وهل هذا شىء غير ما يسمى الآن بالدستور ؟

وقد أعلن أبو بكر على رءوس الأشهاد فى أول خطبة له بأنه لو حاد عن الكتاب والسنة فلا طاعة له على أحد ، وقد استعملت الأمة حقها هذا على عهد الخليفة الثالث فعزلته وأقامت غيره ، وهل هذا شىء غير الاعتراف بسلطان الأمة ؟

فمن أعجب الأمور أن تتجلى الحكومة الدستورية كاملة فى أول هيئة إسلامية تتألف على أصول الكتاب والسنة ، مما يشعر بأنهما يؤلفان قالبا واحدا لا يخرج منه إلا كل مثل أعلى ؛ وبهذا أصبحت الأمة الاسلامية أول أمة دستورية ظهرت على سطح الأرض ، فان لم تكن استوفت جميع مظاهرها الشكلية ، فانها أتت بلباب الديموقراطية الصحيحة ، وعملت بها وصارت لها القُدْمة فيها .

وإنا لنرجو أن نوفق فى المقالات التالية الى دراسة كنه الروابط التى جعلت من الأمة الاسلامية وليدا مستكمل الخلقة صالحا للبقاء على أكمل وجه ، وحاصلا بالقوة على جميع بواعث التطور والارتقاء ؟

محمد فريد وجدى

السنة

صفته صلى الله عليه وسلم فى التوراة

عن عطاء بن يسار قال : « لقيت عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهما ، قلت أخبرنى عن صفة رسول الله صلى الله عليه وسلم فى التوراة ، قال : أَجلْ ، والله إنه لموصوف فى التوراة ببعض صفته فى القرآن : « يأيها النبى إنا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا ، وحرزا للأميين ، أنت عبدى ورسولى ، سميتك المتوكل ، ليس بفظ ولا غليظ ، ولا سخّاب فى الأسواق ، ولا يدفع بالسيئة السيئة ولكن يعفو ويغفر ؛ ولن يقبضه الله حتى يُقيم به الملة العوجاء ، بأن يقولوا لا إله إلا الله ، ويفتح بها أعيُنا عُميا وآذانا صُما ، وقلوبا غُلفا » . رواه البخارى .

المفردات

أَجلْ : حرف جواب كنعم ، إلا أنه أحسن منه فى التصديق ، ونعم أحسن منه فى الاستفهام.

والحرز : الموضع الحصين ، وفى أحاديث الدعاء : اللهم اجعلنا فى حرز حارز أى كهف منيع .

والأميون : هم العرب ؛ لأن أكثرهم لا يقرأ ولا يكتب كأنهم على الحال التى ولدتهم عليها أمهاتهم .

والفظ : الجافى الكريه الخلق . مستعار من الفظ وهو ماء الكرش ، وحسبك أنه لا يشرب إلا فى أشد ضرورة .

والغليظ : القاسى القلب الخشن المعاملة .

والسخاب بالسين ، وربما روى بالصاد : الصيّاح ، الكثير اللغط والجلبة .

والقلب الأغلف : هو الذى لا يعى ، كأنه حجب عن الفهم كما يحجب السكين ونحوه بالغلاف.

المعنى

من أجل ذكرى الميلاد النبوى الكريم تخيرنا هذا الحديث الجامع لخلاصة أو صافه صلى الله عليه وسلم فى التوراة ، والتنويه باسمه قبل أن يطالع العالم محياه . لقد كان عطاء بن يسار مولى أم المؤمنين ميمونة رضى الله تعالى عنها — وهو من أئمة التابعين وثقاتهم — معنيًّا بالبحث عن شمائل النبى صلى الله عليه وسلم ونعوته فى الكتب السماوية ؛ ولقد سأل فيمن

سأل عنها عبد الله بن سلام ، وعبد الله بن عمرو رضى الله عنهم . أما عبد الله بن سلام فلأنه عالم أهل الكتاب وحبرهم وأعرف بالنبى صلى الله عليه وسلم منه بابنه كما قال لعمر رضى الله عنه ، إذ رأى أو صافه فى التوراة رأى العين ، فلم تشبه فيه شائبة ريب ، أما ابنه فإنه لا يدرى ماذا تصنع النساء ؟ وقد آتاه الله أجره مرتين ، وشهد له النبى صلى الله عليه وسلم بالجنة . وأما عبد الله بن عمرو فلأنه من أعلام الصحابة وأجلتهم ، وأكثرهم حفظا للحديث واطلاعا على غيره ، قال فيه أبو هريرة وهو من هو : ما كان أحد أحفظ لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم منى إلا عبد الله بن عمرو ؛ فإنه كان يعى بقلبه وأعى بقلبى وكان يكتب وأنا لا أكتب ، استاذن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ذلك فأذن له . وحسبك ما رواه أحمد والبغوى عنه قال : رأيت فيما يرى النائم كأن فى إحدى يدىّ عسلا وفى الأخرى سمنا وأنا ألعقهما ، فذكرت ذلك للنبى صلى الله عليه وآله وسلم فقال : تقرأ الكتابين : التوراة والقرآن . فكان يقرؤهما عالما بما فيهما ؛ ولذا عد بحق أشهر من قامت عليهم النهضة الفكرية ، فى الأقطار الأسلامية .

وقد تضمن حديثه هذا بضعة عشر نعتا من نعوته المبثوثة فى القرآن الكريم ، صلوات الله وسلامه عليه :

أن أرسله الله شاهدا لمن آمن من أمته بالتصديق ، وعلى من كفر منهم بالتكذيب ، أو شاهدا للرسل قبله بالبلاغ .

ومبشراً للمطيعين بجنات النعيم ، ونذيرا للعاصين بنار الجحيم . وهذا موافق لقوله تعالى فى سورة الأحزاب « يأيها النبى إنا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا » .

وحرزا للأميين : يتحصنون بك من غوائل الدهر ، أو من سطوة العجم ، أو من عذاب الله ما دمت فيهم « وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم » ، فهم بك فى حصن حصين وأمن مقيم . وإنما خص العرب بالذكر لشرفهم ، أو لإرساله بين أظهرهم ، وإلا فلا جدال أن دعوته عامة ، ورسالته الى الناس كافة .

أنت عبدى المكمل ، شرفتك بالعبودية ، ولقبتك بها فى أجل المواطن وأسماها ، وأشرف المنازل وأعلاها ، وخيرتك بين أن تكون نبيا ملكا أو نبيا عبدا فاخترت — وما أجل ما اخترت — أن تكون نبيا عبدا ؛ فأنت عبدى الكامل ، ورسولى الخاتم ، الذى أرسلتك رحمة للعالمين ، وجعلت رسالتك خالدة الى يوم الدين .

سميتك المتوكل ، لعظيم ثقتك بى ، وكريم اعتمادك على ، وجميل صبرك فى ، تقنع باليسير وتجود بالكثير ، وتفوض أمرك كله الى .

ليس بفظ جاف ، ولا غليظ قاس ، بل اللين شيمته ، و الرفق سجيته ، مالم يؤمر بالشدة

والغلظ ، فإذا أمر بهما فما أجدره بمعالجة نفسه ومخالفة طبعه ، امتثالا لأمر الله عز وجل : « يأيها النبى جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم ومأواهم جهنم وبئس المصير » .

ولا نستطيع هنا أن نحصى مواقف لينه ورفقه حيث ينسى رحمته الرحيم ، ويتميز من الغيظ الحليم . وحسبنا أن عاتبه الله فى غير آية ، رحمة به أن تضره الرحمة ، ونهاه أن تذهب نفسه على الكافرين حسرات . وهذا الجزء من التوراة يوافق قوله تعالى فى سورة آل عمران : « فبما رحمة من الناس لنت لهم ، ولو كنت فظا غليظ القلب لا انفضوا من حولك » .

ولا سخاب فى الأسواق : وما حاجته الى الصخب واللغط وهو مجبول على الرفق والتواضع ، مطبوع على السكينة والوقار ؟ وإذا كان هذا شأنه فى الأسواق وهى مدعاة الصياح والجلبة فهو فى غيرها أعظم وقارا وأجل حلما .

ولا يدفع بالسيئة السيئة : امتثالا لأمره تعالى « ادفع بالتى هى أحسن السيئة » ، وكان خلقه القرآن .

ولكن يعفو ويغفر : فلا يرضى خلقه العظيم ألا يجزى السيئة بمثلها ، وإنما يسترها فلا يجابه بها . وقصاراه عند التأديب والارشاد أن يقول فى خطبته : ما بال أقوام يصنعون كذا وكذا . هذا كله ما لم تنتهك حرمات الله ، فاذا انتهكت حرمات الله فانه ينتقم لله بها .

ولن يقبضه الله تعالى حتى يقيم به ملة ابراهيم حنيفا ويعيدها سيرتها الأولى ، من بعد أن عوّجها العرب وبدلوها تبديلا . وقد صدق الله وعده ونصر عبده ومنّ به على المؤمنين ، فاجتمعوا على كلمة الله ، واعتصموا بحبل الله ، وكانت لهم أعين لا يبصرون بها الهدى ، وآذان لا يسمعون بها الحق ، وقلوب عليها أقفالها .

ولا ندع هذا الوصف الحق الجميل قبل أن نتمه ببقية من رواية ابن إسحاق ، لا تنقص عنه حقا وجمالا :

قال الله : « أسدده بكل جميل ، وأهب له كل خلق كريم ، ثم أجعل السكينة لباسه ، والبر شعاره ، والتقوى ضميره ، والحكمة معقوله ، والصدق والوفاء طبيعته ، والعفو والمعروف خلقه ، والعدل سيرته ، والحق شريعته ، والهدى إمامه ، والاسلام ملته ، وأحمد اسمه ؛ أهدى به بعد الضلالة ، وأعلم به بعد الجهالة ، وأرفع به بعد الخمالة ، وأسمّى به بعد النكرة ، وأكثر به بعد القلة ، وأغنى به بعد العيلة ، وأجمع به بعد الفرقة ، وأؤلف به بين قلوب مختلفة ، وأهواء متشتتة وأمم متفرقة ، وأجعل أمته خير أمة أخرجت للناس »

ذلك ، وقد بقى فى الحديث غرر من الفضائل والمكارم ، ودرر من الأخلاق والآداب ، نرجئها للجزء الآتى ، إن شاء الله ؟

طه محمد الساكت

المدرس بالأزهر

المشكلة الفلسفية العظمى

التأليه العقلى

— ٢ —

قلنا فى الكلمة السالفة إنا سنغضى فى هـذه السلسلة عن الوحى مؤقتا إلى أن نعود فنلتقى به بعد الفراغ من هذه البحوث العقلية البحتة ، ولا ريب أن هـذا يقضى علينا بأن نقصر عنايتنا على الجهود الانسانية الخالصة التى بذلت عن قصد أو عن غـير قصد فى معضلة التأليه العقلى . غير أنه لما كان لهذه المجهودات منابع أساسية ثلاثة ، ولما كان من غير الميسور فهم الجانب الذى يعنينا من هذه الجوانب وهو « التأليه العقلى » فهماً دقيقا بدون الإلمام بهذه المنابع بالقـدر الذى تتطلبه الحاجة ، فقد وجب علينا أن نلمع إليها فى إيجاز . وإليك هذه الإلماعة :

أرجع الباحثون المحدثون — كما قلنا — منابع التأليه الى ثلاثة ، وهى :

(١) البيئة الاجتماعية ، ويُدعى التأليه المنبجس من هذا المنبع بالتأليه البدائى أو الشعبى أو الاجتماعى . ومن وسائل تفشيه فى الجماعات التربية والعرف والروايات الموروثة ، ولهـذا كان عند السواد الأعظم من الأمم بمثابة محور الوحدة الاجتماعية لـكل منها على حدة .

(٢ التفلسف ، ويمتاز التأليه المنبثق عنه بالتجرد قليلا أو كثيرا عن علائق الحياة الخاصة وبالسير نحو الموضوعية والعمومية بقدر الامكان . ومن طرق ذيوعه كذلك التربية والعرف إلا أنه لا يلبث أن يفرض نفسه على عقـول مزاوليه فرضا ، ولا يزال يسمو فى نفوسهم حتى يصير عندهم مبدأ وجود وتعقل ، فاذا نظرنا مثلا إلى إلهيات ديكارت ألفينا أن الدور الذى تمثله فـكرة التأليه عنده غاية فى الأهمية بل فى الخطورة ، إذ أنه عندما أراد أن يؤسس المعرفة على أساس يقينى لم يجد أصلح لهذا الأساس من الفـكرة الواضحة « البديهية المتميزة فى العقل » بل إن هذه الفكرة وحدها هى التى بدت له جديرة بتقديم هذا اليقين اليه . ولـكن لماذا كان لهذه الفكرة البديهية كل هذا الامتياز الجليل ؟ ذلك لأن مصدرها ، وهو العقل الانسانى ، هو فيض من العقل الإلهى ، وأن أحقية العقل الإلهى « الذى يمنح كل حق وجوده » هى ضمان للفكرة البديهية المتميزة تميزا واضحا فى ذلك العقل البشرى الفائض عن هـذا العقل العام الذى ثبت ـ بالحجج الديكارتية القاطعة التى تحـدى بها الأجيال القادمة ـ أنه لا يمكن أن يكون إلا حقا ومانحاً كل حق وجـوده . ولذلك جاءت فلسفة ديكارت الطبيعية المثبتة

فى القسم الخامس من كتابه : « خطبة على المنهج » مؤسسة على دعائم حججه الإلهية الواردة فى القسم الرابع من ذلك الكتاب والتى مجملها أن الإله هو أساس كل معرفة يقينية ومبدأ كل وجود وكل تعقل .

(٣) الإشراق ، ويختص التأليه الفائض من هذا المنبع بأنه أقل ركونا الى الفكر من سالفه . إذ أن إله الإشراقيين لا يحد بالقول الشارح المؤسس على الحجج المنطقية والمدعم بالأسانيد الفكرية ، وإنما هو يتجلى فى نفوس المتنسكين تجليات فردية خاصة تشعر كل واحد منهم على حدة وفى داخل روحانيته الشخصية ، بذلك الوجود النورانى الباهر الذى يشع فى داخل النفس فيغمرها فى حالة غير عادية لا تتمشى مع أساليب العقل السائدة فى النوع السابق . وقصارى القول أن أولئك المتنسكين يشعرون بوجود الإله فى دواخل نفوسهم وعن طريق البصيرة ، وبالتالى أن إلههم هو إله غيبوبة أفلوطين وبهر الحلاج وابن عربى ، وشعور باسكال القلبى . وبعبارة أخرى : إن هذا النوع من التأليه هو الذى تتمثل عقيدته فى نفوس معتنقيها بصورة شخصية عميقة .

وإذاً ، فهناك ثلاثة مظاهر لفكرة التأليه يمتاز كل منها عن الآخرين بميزات وخصائص ، وهاك تفصيل كل واحد منها بالقدر الذى تسمح به طبيعته :

(ب) المظهر الاجتماعى لفكرة التأليه :

كان الباحثون الذين عنوا بدراسة هذا المظهر من مظاهر التأليه هم علماء الاجتماع ، وكانت طبيعة الموضوع وتعقده وتشعب جوانبه تقضى بأن تكون نتائج بحوثهم موضع خلاف وجدل عظيمين ، وهذا هو الذى حدث فعلا ، فقد ذهب العالم الاجتماعى الشهير « دوركيم » وفريق من تلاميذه إلى أن فكرة التأليه ليست بدائية أو متأصلة فى الفطرة البشرية ، وإنما هى نتيجة مجهود طويل بذل فى تشخيص فكرة المقدس ، وهذه الفكرة الأخيرة هى بدورها أيضا ليست إلا تمثل الجماعة البشرية ذاتها أو تمثل سلطانها الكلى ، ولكن فى صورة أقنومية أخذت تسمو وتتجرد حتى انفصلت من أصلها الأرضى وألحقها طول الزمن باللامرئى فصارت غير مرئية ، إلا أنه يعود فيسائل نفسه قائلا : من أين انتزع الانسان البدائى فكرة القوة التى تفوقه ؟ ثم يجيب دوركيم على هذا السؤال بأنه انتزعها من الحياة الاجتماعية ذاتها . وبيان ذلك أن الفرد البدائى كان فى الحفلات والأعياد والمجتمعات العامة يحس بأن قوة منعشة تتغلغل فى نفسه فتشعره بشىء من اللذة وتجدد نشاطه ، وبالتالى ترفعه فوق مستواه وتملؤه بأمل جديد . ولما لم يكن لديه إذ ذاك من الرجاحة العقلية القدر الكافى لاكتشاف

أن مأتى هذا الإحساس هو الحياة فى المجموعة ، فقد خلق منه قوة غير مشخصة وغير مرئية ، أولى مميزاتها أنها فوق نظام النواميس الطبيعية . ومن دلائل صحة هـذه النظرية عند أصحابها أن الأساطير فى العموم تظهرنا على أنها لا تصدر فى طليعتها عن فكر شخصية وإنما هى تنتهى إليها بادئة من الفكرة اللامشخصة للمقدس العام ، ويعتبر انتهاؤها الى هذه الغاية تقدما وارتقاء لها (١) . وفوق ذلك فان دراسة الجماعات البشرية ترينا فى وضوح أن ما لا يزال منها فى حالته البدائية يجهل الفكرة الإلهية بمعناها الصحيح ، إذ أن الكائنات المقدسة عند أولئك البدائيين ليست موجـودات معينة أو متميزة فى ذاتها ، وإنما هى سلطات غـير محددة أو قوى مجهولة تختلف كثرة وقلة باختلاف تلك الجماعات رقيا وانحطاطا (٢) .

بهذا المبدأ يربط دوركيم نظرية قداسة الحيوان أو « Tetotémisme » التوتيميسم (٣) التى أرجع إليها علماء الاجتماع أصل الديانات ، فهو لا يرى فى التوتيميسم عبادة هذا الحيوان أو ذلك التمثال لذاتيهما وإنما هو تقديس لنوع مجهول من القوة وغير مشخص يتمثل فى كل واحـد من هذه المشخصات دون أن يتحد بأى منها ، وليس بين هذه المشخصات ما يحوز تلك القوة كاملة وإنما يساهم فيها الـكل مساهمات متباينة .

لا جرم أن هـذه النظرية كانت موضع كثير من المجادلات بين العلماء ، وسدد إليها كثير منهم سهام النقد والتجريح ، بادئين بالاعتراض أولا على بدائية التوتيميسم ، مثنين بالاعتراض على جعله أصلا لجميع الديانات ، فأثبتوا أن التوتيميسم فى بعض الشعوب لم يرافق الحالة البدائية فيها ، وإنما وجد فى عهود رقيها ومدنيتها ، كما أثبتوا أيضا أن بعض الديانات لم تنحدر من أصل توتيمى ، وذلك مثل الديانة العبرانية . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى أن هناك نظرية قد استقرت ووقفت على قدميها وأثبتت نتائج بحوثها بالبراهين العلمية . ترى أن قداسة الحيوان والأشجار هى لدى بعض الشعوب صورة مشوهة لديانة قديمة كانت راقية نقية ثم عـدت عليها صروف الحياة فأفسدتها وحولت جمالها إلى دمامة ورقيها الى بدائية ساذجة .

وأخيرا رد العلماء بالحجج القوية نظرية تقديس الأفـراد للجمعية البشرية ، أو على الأقل رفضوا أن يروا فيها المنبع الوحيد للتأليه الاجتماعى كما رأى دوركيم ، لا سيما وأن دافى — وهو من أشهر تلاميذه — قد تساءل فى كتابه : « من القبائل الى الامبراطوريات » «Des clavs aux empires » عما إذا كان لا يمكن أن تكون قوى الطبيعة قد ظفرت لدى البدائيين

(١) انظر كتاب من القبائل الى الامبراطوريات صفحة ٨٩ تأليف دافى . (٢) راجع كتاب صور أولية للحياة الدينية صفحتى ٢٨٥ و ٢٨٦ لدوركيم (٣) التوتيميسم هو عبادة قبيلة من البدائيين حيوانا أو شجرة لعلة تناسلها من ذلك المعبود أو اتصال جدها الأعلى به ، وإذا أردت التوسع فى هـذا فراجعـه فى كتابنا « الفلسفة الشرقية » فى الفصل الخاص بالديانة المصرية .

بنفس الخصائص الالهية وبدت لهم مقدسة . ولا ريب أن هذا التساؤل من جانب أحد كبار علماء الاجتماع يؤذن بضعف نظريتهم واعتلالها ، بل واختلالها إلى حد يستوجب الرثاء .

على أن هذا ليس هو موضع الضعف الوحيد فى آراء أولئك الاجتماعيين المتضاربة المضطربة التى يهدم آخرها أولها ، وينقض طارفها سالفها ، والتى يحس المرء وهو يدرس كثيرا منها كأنه يراجع ضربا من خيالات الشعراء وأحلام النائمين .

والنتيجة الحتمية لهذا هى القول بأن شيئا من نظريات علم الاجتماع – على ما يصلصل حولها من ضجيج وعجيج – لم يستطع توجيه ضربة جدية إلى أصل الديانات ؟ « يتبع »

الدكتور محمد غلاب
أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية

مما قيل فى التعازى

كان على بن أبى طالب رضى الله عنه يقول عند التعزية : عليكم بالصبر فإن به يأخذ الحازم ، وإليه يعود الجازع .

وقال للأشعث بن قيس : إن صبرت جرى عليك القدر وأنت مأجور ، وإن جزعت جرى عليك القدر وأنت موزور .

وعزى رجل عمر بن عبد العزيز عن ابنه عبد الملك فقال :

تعز أمير المؤمنين فانه … لما قد ترى يغذى الصغير ويولد
هل ابنك إلا من سلالة آدم … لكل على حوض المنية مورد

وعزى رجل رجلا عن ابنه فقال : أ كان يغيب عنك ؟ قال : كانت غيبته أكثر من حضوره ، قال : فأنزله غائبا عنك فانه إن لم يقدم عليك قدمت عليه .

وكان يقال : من حدّث نفسه بالبقاء ولم يوطنها على المصائب فعاجز الرأى .

ويقال : كفى باليأس معزيا ، وبانقطاع الطمع زاجرا .

وعزى بعض العلماء سليمان بن عبد الملك عن جارية له كان يحبها فقال : يا أمير المؤمنين من طال عمره فقد الأحبة ، ومن قصر عمره كانت مصيبته فى نفسه .

فقال سليمان بن عبد الملك :

وإذا تصبك مصيبة فاصبر لها … عظمت مصيبة مبتلى لا يصبر

المدخل الي دراسة الفلسفة الاسلامية

— ٣ —

الفصل الأول

العقلية السامية والعقلية الآرية

(أشار المؤلف فيما تقدم إلى الفوارق بين الجنسين السامى والآرى وعواملها ، وإلى المراد بكلمة جنس من الأجناس وكلمة عقلية شعب من الشعوب ، ثم عرض رأى « رينان » فى الخواص المميزة للجنس السامى ، وذكر أنه يخالفه فى بعض ما ذهب اليه).

***

إننا نسلم مع « رينان » بأن الجنس فى مجموعه يجب أن يحكم عليه حسب النتيجة النهائية التى وصل إلى إدخالها على نسيج الشئون الانسانية . (١) ونسلم أيضا بأن الصبغة العامة للجنس يجب أن ترسم « حسب صبغة الشعوب التى تمثله أتم تمثيل » (٢) ، أى أن الجنس السامى يجب أن يمثَّل حسب صبغة الشعب العربى والشعب اليهودى وطابعهما (٣) ونسلم كذلك أن « عمل الجنس السامى إذاً نظرنا إليه فى مجموع التاريخ العام يظهر بوضوح فى تأسيس التوحيد والتبشير به » (٤) . وأخيرا ، نتفق معه فى أن الجنس السامى ، وبعبارة أدق الأمة اليهوية ، لم تنتقل بمضى الزمن من التعود الأوّلى إلى التوحيد الذى تلاه « بسبب تفكير طويل فى الأمور الالهية (٥) ، أو من جراء « سير بطيء للعقل حتى وصل رويدا رويدا إلى تصور أكثر نقاء للسبب الأسمى » (٦) . بل نتفق معه أيضا فى أن التوحيد السامى « جاء نتيجة لاستعداد جنسى خاص » (٧) .

لكن « رينان » يذهب بعد ذلك إلى مدى أبعد لا نرى من الحق أن نسير معه اليه . فقد جعل من هذا « الاستعداد الجنسى » غريزة سماها « غريزة التوحيد (٨) ، وبفضل هذه الغريزة استطاع « الجنس السامى أن يتمتع منذ أيام وجوده الأولى بطراز خاص من الطرز الدينية المؤسسة على فكرة تجعل السلطة العليا المطلقة فى يدسيد أوحد خلق السماء والأرض » (٩). ويقول بعد هذا إن غريزة التوحيد تلك ظهرت بشكل « إلهام فطرى » (١٠) ، مماثل لذلك الالهام الذى أدى إلى خلق الكلام فى جميع الأجناس ، ومذهب « رينان » فى هذه النقطة

١ — ٩ المرجع فى هذا كله المقال الذى نشر بالجريدة الآسيوية سنة ١٨٥٩ فى مواضع مختلفة .
(١٠) نفس المرجع ، وكتابه : التاريخ العام للغات السامية .

الأخيرة معروف مشهور (١) . وهكذا تراه توسع لجعل للدين نفس تلك الفكرة الخاصة باللغة، وفى هذا يقول : « ففيما يتعلق بالدين ، كما فيما يتعلق باللغة ، ليس هنالك شئ هو ثمرة وضع كان أو اتخذ فى بادئ الأمر وظل كذلك دائما » (٢) . وقد بذل جهده بعدئذ ، عند مادخل فى تفاصيل الموضوع ، فى تخفيف حدة هذه الفكرة أو التصور الغرزى .

ذلك بأنه قد قال إنه لا يقصد بما تقدم أن جميع الساميين كانوا موحدين (٣) ، ولكن « إذا تعمقنا فى دين الساميين الوثنيين نجد عندهم سمات عديدة لا يمكن تفسيرها إلا بتصور فطرى غرزى عن الألوهية مخالفة مخالفة جوهرية للتصور السائد عند الشعوب الآرية ، بمعنى أنه كان يشمل دائما فكرة الملكية المطلقة » (٤) . « ففى الأزمنة القديمة لم يتركز التوحيد عند الشعوب السامية إلا فى طبقة أريستوقراطية غير محس بها ، أما الشعب فكان متجها دائما الى ممارسة الأديان الأجنبية » (٥) . « بل إن التوحيد الدقيق لم يوجد عند الإسرائيليين أنفسهم إلا فى عدد قليل منهم » (٦) ، وهذا ليس عجبا « فإن الفكرة الأصلية لدى أى شعب من الشعوب تكون دائما ممثلة فى أفراد قليلين » (٧) : وهكذا « إذا أردنا الحكم على مميزات جنس من الأجناس وجب علينا أن نتخذ الطبقة الاريستوقراطية أساسا لحكمنا » (٨) .

ومع ذلك ، فبالرغم من هذا التسليم ومن هذه التحفظات ، نرى « رينان » يعود فيؤكد نظريته الأولى الأساسية القائلة بأن الساميين كانوا موحدين فطريين (٩) . على أننا قد قلنا فيما تقدم إننا مصممون على استبعاد جميع المسائل الخاصة بالأصل ، ولذلك لن ندخل فى موضوع هذا النزاع ، وإن كنا قادرين على حله مستندين الى أدلة قاطعة ترجع الى حالة العلم الآن .

وفيما يتعلق بالنتائج التى نريد الوصول إليها لا يهمنا مطلقا إن كان التوحيد السامى فطريا أو حديثا نسبيا ، ولا يهمنا كذلك إن كان جزء صغير من الجنس السامى شعر منذ الأزمنة الأولى بحدس عن وحدة الألوهية ، أو إن كان الأمر على الضد من هذا من أن هذا الجنس لم يصل الى فكرة واضحة عن الله الواحد إلا بعد اجتياز دهر طويل كان فى ظلمات الوثنية فيه .

سواء كان هذا أو ذاك ، ألا تبقى لنا حقيقة لا مراء فيها ، وهى أن فكرة التوحيد عند الأجناس الأخرى قد اخترعها فى زمن متأخر الفلاسفة وحدهم ، ولم تدخل فى عقيدة الشعوب إلا بفعل الدعاوة الدينية الأجنبية من يهودية ومسيحية وإسلامية ، أى أنها كانت دائما من أصل سامى ? بعكس الأمر عند الساميين ، أى عند اليهود ؛ فقد نبتت فكرة

---

(١) لقد عرضها خاصة فى كتابه عن « أصل اللغة » طبع باريس سنة ١٨٨٩ م الطبعة السابعة ، وفى كتابه « التاريخ العام للغات السامية » ص ٤٦٩ – ٤٧٣ . ٢ – ٩ الجريدة الآسيوية فى مواضع مختلفة

التوحيد من نفسها من أعماق الشعب ؛ إما منذ عهدهم بالوجود كما قال « رينان » وإما منذ جاء الأنبياء الذين سبقوا عصر سقراط وأفلاطون بنحو ألف عام (١) .

ألا ترى ذلك كافيا لنستطيع التأكيد بأن الجنس السامى موحد بمعنى الكلمة ، بل وأكثر من هذا موحد من ذاته ، ما دام يحمل فى نفسه بذرة التوحيد كامنة وعلى استعداد لتنبت وتنمو بمجرد ظهور الظروف المواتية ؟

على أن هذه النزعة التوحيدية ليست أهم مميزات الجنس السامى وأولاها ، بل هى مميز مشتق وراجع الى غيره من المميزات ، وهذا ما يقصده « رينان » نفسه إذا بحث القارئ ما كتبه بعمق . إنه إذا أخذنا بعض فقرات من كتاباته منفصلة بعضها عن بعض قد نعتقد أنه يقصد غير هذا ؛ فقد قال مثلا فى معرض الحديث عن الوجدان السامى : « إن التوحيد يلخص ويفسر جميع مميزات هذا الوجدان » (٢) غير أنه لا يجوز مطلقا أن تفصل هذه الفقرة من تلك الأخرى السابقة لها مباشرة ، والتى تعتبر (أى هذه الفقرة) نتيجة لها فتفسر معناها الحقيقى المراد ، وهى : « إن الوجدان السامى واضح لكنه غير متسع ؛ فهو يشمل التوحيد بشكل جدير بالإعجاب ، ولا يستطيع أن يصل الى التعود » (٣) .

إذاً ، على رأى « رينان » ، بعد هذا التحليل والتفصيل ، يكون المميز العام للجنس السامى هو « بوجه عام انعدام التعقيدات والأحساس المطلق بالوحدة » (٤) وقد كان هذا الأحساس المطلق بالوحدة ، أو هذا التوحيد ، هو بلا ريب المظهر الأول والأهم لتلك البساطة الأساسية الغريزية فى هذا الجنس السامى .

نعم ! إن هذه الصبغة لا تبعد كثيرا فى نظرنا عن الحقيقة ، لكننا لا نستطيع التسليم بصحتها تسليما تاما باعتبارها صبغة جمعت المميزات للجنس السامى والروح السامية ، وتلك هى النقطة الثانية التى لا نتفق فيها مع « رينان » .

هل « البساطة والوحدة » هما المميز المزدوج المشترك فى جميع الظواهر البارزة التى عبرت الروح السامية عن نفسها بها ؟ لنأخذ عن « رينان » نفسه مثالا حاسما ، وهذا المثال نجده فيما يقول : « إن المجتمع السامى الحقيقى هو مجتمع الخيمة والقبيلة ؛ لم يكن له أنظمة سياسية أو قضائية ، بل فيه كان الانسان حرا غير خاضع لسلطة ما وليس له من ضمان غير ضمان

(١) راجع بنوع خاص « التوراة » ترجمة جديدة بمقدمة وشروح ، باريس سنة ١٨٧٤ — ١٨٨١ ، العهد القديم القسم الثانى ج ١ ، مقدمة ص ٦ وما يليها . (٢) التاريخ العام للغات السامية ص ٥ .

(٣) نفس المرجع . (٤) نفس المرجع ص ١٦ ، ١٨ : « إن الوحدة والبساطة هما ما يميز الجنس السامى» . ثم ص١٧ : «وكما ترى فإن الجنس السامى يبدو لنا فى كل شئ كأنه جنس غير كامل بسبب **بساطته**» . ثم ص٥٠٣ : «إن العمل الأساسى للساميين هو أنهم استطاعوا تبسيط العقلية الانسانية وطرد التعدد والتعقيدات الكثيرة التى كان يضل فيها التفكير الدينى للآريين » .

الأسرة » (١). فالجزيرة العربية هى التى يجب أن نتخذها قياسا للعقلية السامية ، وعلى هـذا تكون الفوضى التامة هى التى كانت تمثل الحالة السياسية للعنصر العربى » (٢) ، ومن المؤكد أنه لا يوجد أبسط من مثل هذه الحالة السياسية والاجتماعية . فنى مثل هـذه الحالة ، أيمكن أن نرى وحدة اجتماعية أو سياسية إلا فى أدنى درجاتها ؟

إن من الحق أن نقرر أن كلمة « وحدة » ليست متطابقة وكلمة « بساطة » ، بل إنه لا يوجد رابطة ما بين هذين المميزين ، ولعلهما فى كثير من الأحوال على طرفى نقيض ، والمثل السابق أسطع دليل على ذلك ؛ فإذا ما تحـدثنا عن التدرج أو عن التنظيم الذى يعقب حالة البساطة يتضح لنا أن كلمة « بسيط » ترادف كلمة لا شكل له ، وأن كلمة « بساطة » معناها تعدد لا نهاية له ؛ فالوحدة إذاً لا تعد مطابقة للبساطة ، بل للتركيب الذى يكون عنها . هل نستطيع بعد ذلك أن ننسب الخطأ الذى وقع فيه هذا الكاتب العظيم الى إهمال فى الأسلوب ، فيكفى أن نحذف إحـدى هاتين الكلمتين (بساطة ، وحـدة) لتصبح الصيغة التى رضيها مقبولة ونهائية ؟ لعل الأمر أكبر من هذا خطرا .

ذلك أنه قلنا فيما سبق إن الوحدة (L'unité) ليست الطابع الجوهرى للعقلية السامية ، وكذلك ليست البساطة كما سنبينه فيما بعد . وإن « رينان » لخص هـذا الطابع فى كلمتين اثنين (البساطة والوحدة) دون أن يتعمق فى فهم هذه الصيغة المزدوجة وتحليلها ؛ إنه عمـد الى تحليل سريع لا ستعـدادات العـرب واليهود الدينية (٣) ، ولفنهم وحياتهم الفكرية والاجتماعية والسياسة (٤) ، وللغتهم ، ثم ألقى ضوءا كافيا على تصـورهم للوحـدة الإلهية وعلى البساطة النسبية التى امتازت بها حضارتهم ، مكتفيا بتلخيص نتيجة هذا التحليل فى هاتين الكلمتين ، من غير أن يعنى باصطناع الدقة المذهبية فى بحثه ونتائجه ، وذلك لأنه لم يقصد بحث مسألة طابع الجنس السامى المميز لذاتها ؟

محمد يوسف موسى
المدرس بكلية أصول الدين بالأزهر

(١) التاريخ العام للغات السامية ص ١٣ (٢) نفس المرجع ص ١٤ (٣) نفسه ٢ ـ ١٧
(٤) نفسه ص ١٨ ـ ٢٥

حياة رجالات الإسلام

خالد بن الوليد

— ٥ —

بدأ خالد رضى الله عنه حياته الاسلامية جنديا يحارب تحت راية أمراء النبي صلى الله عليه وسلم ، وهو أطوع ما يكون جندى فى جيش ، وأخلص ما عرف الناس عن رجل فى مكان خالد من العزة العربية ، والعبقرية الحربية ، والبطولة القرشية . والحرب محك الرجال ، ومظهر الأبطال ، ومصنع العباقرة ، وقد قتل فى وقعة مؤتة — أول وقعة إسلامية حضرها خالد — ثلاثة أمراء كان النبي صلى الله عليه وسلم عينهم ورتب إمارتهم على الجيش ، فالتفت المسلمون الى أنفسهم وهم فى أشد الحرج ، يعجمون عود رجالاتهم ، ليقيموا عليهم من أنفسهم أميرا يقودهم فى هذه الحرب الضروس ، فلم يجدوا فى بديهتهم من يسعفهم فى محنتهم أشجع من خالد ، ولا أبرع سياسة فى الحرب منه ، فاختاروه لقيادتهم ، ورضى هو بأمارتهم ، فماذا عسى خالد أن يصنع فى قيادة جيش نالت منه الحرب أقسى ما تناله من جيش قليل العدد ، بعيد المدد ، محدود المُدد ، يواجه جيوشا متكاثفة فى أهبة تامة ؟

أجل ، لقد صنع خالد ما يصنع القائد المفكر ، والقائد أحوج الى الفكر النافذ منه الى السيف الصارم ، وقد حبا الله تعالى سيفه خالدا من ثاقب الفكر ومحكم التدبير وبارع السياسة بما أغنى عن الامداد والسلاح .

رأى القائد الجديد أن لا طاقة لجيشه فى قلة عدده وكثرة جراحه بجيوش أعدائه المتكاثرة المستعدة فى حرب فاصلة ومواقف حاسمة ، فماذا يصنع ؟ أيطلق لهذا الجيش عنان الهرب والفرار ، وحسبه من الغنيمة أن يكون قد نجى كتيبة المسلمين من فناء محقق ؟ أم يدفع به الى الهجوم لا يبالى ما تكون النتائج ما دام القائد قد استجاب لداعى البطولة والشجاعة ؟ أم يلجأ الى الفكر يستوحيه خطة لا تحمل على أكتاف المسلمين عار الفرار ، ولا تدفع بهم الى الهلاك والدمار ، وترمى فى قلوب أعدائهم بالرهبة والرعب ؟

لقد اختلفت روايات المؤرخين وكتاب السيرة فى موقف القائد الجديد ونهاية الموقعة على يديه اختلافا بعيد الجوانب . والعجيب من أمر هذه الروايات أن بعض كتب السيرة والتاريخ يقصها متتابعة لا يصده ما تحمله من تضارب يبعدها عن التحقيق ؛ فهذا محمد بن سعد

يقول فى الطبقات : « فاصطلح الناس على خالد بن الوليد فأخذ اللواء وانكشف الناس ، فكانت الهزيمة ، فتبعهم المشركون ، فقتل من قتل من المسلمين ؛ ورفعت الأرض لرسول الله صلى الله عليه وسلم حتى نظر الى معترك القوم ، فلما أخذ خالد بن الوليد اللواء ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الآن حمى الوطيس » فلما سمع أهل المدينة بجيش مؤتة قادمين تلقوهم بالجرف فجعل الناس يحثون فى وجوههم التراب ، ويقولون : يا فرار أفررتم فى سبيل الله ؟ ! فيقول رسول الله صلى الله عليه وسلم « ليسوا بفرار ، ولكنهم كرار إن شاء الله تعالى » .

ثم يقول ابن سعد بعد ذلك راويا عن أبى عامر قال : « بعثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الشام فلما رجعت مررت على أصحابى وهم يقاتلون المشركين بمؤتة ، قلت : والله لا أبرح اليوم حتى أنظر الى ما يصير إليهم أمرهم ، إلى أن قال : ثم أخذ اللواء عبد الله بن رواحة فطاعن حتى قتل ، ثم انهزم المسلمون أسوأ هزيمة رأيتها قط ، حتى لم أر اثنين جميعا ، ثم أخذ اللواء رجل من الأنصار ، ثم سعى به حتى إذا كان أمام الناس ركزه ، ثم قال : الىّ أيها الناس فأجمع الله الناس حتى إذا كثروا مشى باللواء الى خالد بن الوليد ، فقال له خالد : لا آخذه منك أنت أحق به منى ، فقال الانصارى : والله ما أخذته إلا لك ، فأخذ خالد اللواء ، ثم حمل على القوم فهزمهم الله أسوأ هزيمة رأيتها قط حتى وضع المسلمون أسيافهم حيث شاءوا .

هاتان روايتان فى كتاب واحد يعتبر من أهم مصادر السيرة والتاريخ ، تقول إحداهما : إن المسلمين انهزموا لما أخذ خالد اللواء ورجع بالمسلمين فارين معيّرين ؛ وتقول الأخرى : إن المسلمين انهزموا أولا بعد قتل ابن رواحة وهو الأمير الثالث للجيش ، فلما أخذ خالد اللواء هزم الله المشركين ونصر المسلمين . وهذا تناقض ظاهر ، لا يدرى معه الباحث ماذا يأخذ ، وماذا يدع ، وإذا كان للترجيح مجال فلعل الرواية الثانية وهى رواية شاهد عيان ، أثقل ميزانا ، وأقرب الى الوضع المعقول ، لأنها جعلت الهزيمة على المسلمين فى وقت خلا فيه جيشهم من قائد يعصب أمره ، بعد فقده قواده الثلاثة ، وهذا وضع يُحدث فى أى جيش يصاب به أعظمَ الاضطراب ، فلا غرابة إذا أصيب بالهزيمة حينئذ ، ولما اجتمع أمر الناس على قائد تسبق شهرته الى قلوب الجند أبصارهم الى شخصه ، ثابت إليهم أنفهم ، وقويت روحهم ، وعاد إليهم يقينهم ، وقد يكون عدوهم شغل عنهم بعض الشىء بنشوة الظفر ، فحملوا صادقين ، ونالوا من عدوهم ما نال منهم ، وشهد هذا أبو عامر فحدث به .

وقال الديار بكرى فى تاريخ الخميس : وفى الاكتفاء ، فلما أخذ خالد الراية دافع القوم وحاشى بهم ، ثم انحازوا حتى انصرف الناس ، فقفلا ودنوا من المدينة ، تلقاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمون ، ولقيهم الصبيان يشتدون ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم مقبل مع القوم على دابة ، فقال « خذوا الصبيان فاحملوهم وأعطونى ابن جعفر » فأتى بعبد الله بن جعفر

فأخذه وحمله بين يديه وجعل الناس يحثون على الجيش التراب ، ويقولون : يا فرار ، فررتم في سبيل الله ، فيقول رسول الله صلى الله عليه وسلم « ليسوا بالفرار ، ولكنهم الكرار إن شاء الله تعالى » ثم قال الديار بكرى : وقالت أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم لامرأة سلمة بن هشام بن المغيرة : مالى لا أرى سلمة يحضر الصلاة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ قالت : إنه والله لايستطيع أن يخرج كلما خرج صاح به الناس ، يا فرار فررتم في سبيل الله ، حتى قعد في بيته .

ثم قال وروى أن خالدا لما أصبح أخذ اللواء فبعد ما صفوا للقتال غيّر صفوف جيشه فجعل المقدمة مكان الساقة ، والساقة مكان المقدمة ، والميمنة مكان الميسرة ، والميسرة مكان الميمنة ، فوقع الكفار من ذلك في غلط فحسبوا أن لحق المسلمين مدد ، فوقع في قلوبهم الرعب . فانهزموا ، فتبعهم المسلمون يقتلونهم كيف شاءوا ، فغنم المسلمون من أموالهم ورجعوا الى المدينة . وروى عن أبي هريرة أنه لما قتل ابن رواحة انهزم المسلمون ، فجعل خالد يدعوهم في أخراهم ويمنعهم عن الفرار وهم لا يسمعون حتى نادى قطبة بن عامر : أيها الناس لأن يقتل الرجل في حرب الكفار خير من أن يقتل حال الفرار ! فلما سمعوا كلام قطبة تراجعوا .

هاتان أيضا روايتان في كتاب واحد ينقل عن المصادر المعتبرة ، ذهبتا مذهب الروايتين السابقتين ، فأولاهما تسجل الهزيمة على يد خالد وتقص حديث الفرار وتعضده بحديث أم سلمة ، وثانيتهما تسجل النصر للمسلمين على يد خالد وتعلله بالخطة الجديدة التي وضعها القائد الجديد في تغيير نظام الجيش ووقوع العدو من ذلك في الغلط حتى هزمه الرعب . وإذا انضم الى هذه الرواية حديث أبي هريرة كانت مطابقة تمام المطابقة لرواية أبي عامر التي ساقها صاحب الطبقات وكانت أحرى بالقبول ، وقد جرت أكثر المصادر المتقدمة كالطبرى وابن هشام في هذا الشوط ، وأراد بعض المتأخرين من المؤرخين التحرر من التقليد فاستبعد جدا انتصار المسلمين في هذه الواقعة لقلة عددهم وتكاثر عدد عدوهم ، ولجأ الى التأويل في رواية الانتصار وجعله مجازا عن نجاة المسلمين ، وتبعه في ذلك بعض النابهين من المعاصرين . ولسنا نذهب معهم هذا المذهب ، ولكننا نرجح أن المسلمين انتصروا ورجعوا ظافرين ، غير أنه ظفر الجولة لا ظفر الميدان . أما حديث الفرار وتعيير الناس للجيش في حضرة النبي صلى الله عليه وسلم ورده عليهم ، فذلك ما لا نستطيع أن نعتمد عليه ، لأن استمرار الناس في التعيير بعد دفاع النبي صلى الله عليه وسلم الى حد يمنع مثل سلمة بن هشام من حضور الصلاة مع النبي صلى الله عليه وسلم بعيد جدا من رضاء النبي صلى الله عليه لبعض أصحابه أن يعيروا بالفرار ، وهو لا يراهم فرارا ، وبعيد جدا من طاعة الناس لرسول الله صلى الله عليه وسلم في أمر لا يرضاه ودفعه عن أصحابه . ثم إن الاحتجاج بكثرة العدو وقلة المسلمين احتجاج لا يقوى على مواجهة

التاريخ فى حروب المسلمين ، لأنهم لم يحاربوا بكثرة عدد قط ، وإنما كانوا يحاربون بقوة العقيدة وثبات الايمان . وأشهر وقائعهم مع الروم والفرس كان التفاوت فى العدد بين المسلمين فى قلتهم والمشركين فى كثرتهم ظاهرا ومع ذلك فقد انتصر المسلمون . وفى عهد عمر بن الخطاب الى سعد بن أبى وقاص بطل القادسية « وإنما ينصر المسلمون بمعصية عدوهم لله ، ولولا ذلك لم تكن لنا بهم قوة ، لأن عددنا ليس كعددهم وعدتنا ليست كعدتهم ، فان استوينا فى المعصية كان لهم الفضل علينا فى القوة ، وإن لا ننصر عليهم بفضلنا لم نغلبهم بقوتنا » . والقرآن الكريم جعل المسلم الواحد بعشرة رجال من الكفار فى أول الأمر ، ثم خفف الله عنهم وجعله برجلين ، وهذا تسجيل للتفاوت المعنوى ، وهو الذى درج عليه المسلمون فى وقائعهم ؛ فالكثرة لا دخل لها فى الانتصار الحربى ، وقد تودى مكيدة حربية بألوف من الرجال .

ويمكن أن نلخص رأينا فى هذه الواقعة بأن المسلمين لما أصيب قائدهم الثالث ابن رواحة وكان آخر المعينين من قبل النبى صلى الله عليه وسلم ، فزعوا لهول الخطب بإصابة قوادهم الثلاثة وصيرورتهم بغير قائد ، فأحدث هذا الفزع اضطرابا ساعد العدو على كشفهم فانكشفوا وانهزموا فزعين ، حتى إذا أخذ اللواء خالد بن الوليد وذاع الخبر فى الجنود تراجعوا ، وبات خالد يعمل فكره والمسلمون حواليه فى جراحهم يقضون مضجعه ، فلما أصبح كان قد واتاه الفكر العبقرى بإحدى خدع الحرب ؛ ذلك أنه أراد — أولا — أن يدخل فى روع العدو أن مددا جديدا قدم على المسلمين ليضعف بذلك الروح المعنوية لدى أعدائه ويكسر من حدة الغرور الذى انتابهم من جراء النصر الذى نالوه على المسلمين ، و — ثانيا — أن يقوى الروح المعنوية فى جيش المسلمين بتبادل تحمل أعباء الحرب بين الجنود ، وتجديد المواقف فى الهجوم وتوجيه طوائف الجيش الى خطة جديدة بالنظر الى خطة الأمس يتعمد الى حيلة تغيير الوضع الأول للجيش كما ذكرته الرواية التاريخية ؛ وهذا تدبير حكيم حقق ما قصده القائد من وقوع العدو فى غلط وظنه وصول مدد للمسلمين أوقع الرعب فى قلوبهم ؛ وهذا أمر قريب الى الفهم ، ولا سيما إذا انضم إليه شجاعة القائد الجديد ، تلك الشجاعة التى يقول فى مظهرها فى هذه الواقعة خالد نفسه « لقد اندق فى يمينى يوم مؤتة تسعة أسياف فما ثبت فى يدى إلا صفيحة يمانية » . ويؤيد رأينا هذا تأييدا يرتفع عن الشبهة ما جاء فى صحيح البخارى عن أنس رضى الله عنه : « أن النبى صلى الله عليه وسلم نعى زيدا وجعفرا وابن رواحة للناس قبل أن يأتيهم خبرهم ، فقال : « أخذ الراية زيد فأصيب ، ثم أخذ جعفر فأصيب ، ثم أخذ ابن رواحة فأصيب ، وعيناه تذرفان حتى أخذ سيف من سيوف الله حتى فتح الله عليهم »

صادق ابراهيم عرجون

لمـاذا أخفقنا
فى تعليم اللغة العربية وتعلمها

كثيرا ما سألنى شداة الأدب من طلابنا : ما هو أقرب الطرق الى التمكن من الأدب العربى وتحصيل الملكة العملية فى منظومه ومنثوره ؟ فكنت أجيبهم :

التمكن من القواعد العربية أولا ، ثم التمكن من اللغة وتذوق أساليبها ثانيا . وأعنى بالقواعد قواعد النحو والصرف . والتمكن منهما يتوقف على الاعراب الملح المتكرر الى حد الولوع ، فلا تقرأ جملة أو شعرا حتى تفكر فى إعرابه وتوجيه ما أشكل منه ، فدرهم من القواعد يحتاج الى قنطار من الأمثلة والشواهد .

هذه هى الطريقة الى تحصيل ملكة القواعد العملية . أما تحصيل ملكة الأدب فطرائقه :

(١) الاكثار من مطالعة الكتب العربية الصحيحة العبارة فى الموضوعات المختلفة .

(٢) مراجعة معاجم اللغة لتحقيق معنى كل لفظ أشكل معناه .

(٣) اتخاذ المجموعة بعد المجموعة لتدوين كل قول تشعر النفس بجماله وتتأثر بروعته وحسن معناه .

(٤) حفظ هذه المختارات تدريجا . أما ما لا يفهم له معنى أو لا محصول له من الأقوال فلا يحسن اختياره ولا تدوينه ولا حفظه .

(٥) العناية بشرح المشكل من ألفاظ تلك المختارات وإيضاح ما غمض من أساليبها ، فان فى ذلك الشرح والايضاح تمرنا على تحصيل ملكة الانشاء وانسياقا اليها من حيث لا يتعمدها الطالب بل لا يشعر بها أحيانا . وليصبر الشادى على نفسه بضع سنين ولا يتعجل كتابة المقالات فى الصحف والمجلات لئلا تسبق ملكة الكتابة الرديئة الى نفسه ، ولئلا يخدعه المطرون والمحبذون فينخدع ثم يقصر فى الاكباب والتحصيل وإعداد الآلة كما وقع لكثير من الطلاب. إذن لا يعجل ولا ييأس . ولا بأس بأن يتوسع قبل محاولة الكتابة فى فنون الاجتماع ونحوها فى كتابة (الاخوانيات) أى كتابة الرسائل الى إخوانه ، وفى الترجمة من لغة أجنبية إذا كان يحسنها ، ووراء ذلك كله عرض ما يكتبه على النقاد الذين لهم بصارة فى صناعة الأدب .

هذه هى خلاصة ما كنا ننصح به شداة الأدب ومحبى لغة العرب من إخواننا وتلامذتنا ، ولم يدر فى خلدنا أن يقوم أستاذ جليل من (جماعة كبار العلماء) الأزهريين فى مصر وهو

الشيخ محمد عرفة فيتناول هذا الموضوع المفيد ويكتب فيه بلباقة وحذق سلسلة مقالات فى مجلة الرسالة نشرت أولاها فى العدد (٥٢٨) بعنوان (اللغة العربية لماذا أخفقنا فى تعليمها وتعلمها ؟) وقد بلغت الى اليوم عشر مقالات أجاد فيها كل الاجادة وأحسن فى التنبيه والنصح كل الاحسان . والذى حمله على الكتابة فى هذا الموضوع ما شاهده فى أساتذة التعليم من العناية بالقواعد وقصر اهتمامهم عليها وتكليف تلاميذهم حفظها والاحتفال لها من دون أن يقيموا وزنا لحفظ الشواهد المختلفة والأمثلة المتنوعة ، ومن دون أن يلزموهم بالتتبع والاختيار والتعليق والتمرن على الكتابة ومحاكاة كلام البلغاء كيما تحصل لهم الملكة المبتغاة . وكأن الأستاذ فى مقالاته يقول للطالب : إذا أمكنك أيها الطالب أن تنال الملكة ولا تعرف القواعد كان ذلك خيرا لك من العكس . والملكة قد تنال وحدها ، كما فيمن تمرن من العامة على قراءة فصيح الكلام تمرنا طويلا وحمل نفسه على الكتابة والمحاكاة والتقليد فانه بذلك تحصل له ملكة الانشاء وتمييز الكلام الفصيح وإن لم يدرس القواعد درسا وافيا . وكتابنا الذين من هذا القبيل كشعرائنا الذين ينظمون الشعر ولم يقرءوا فى حياتهم مسألة من علم العروض ، وكلا الفريقين كثيرون فى مصر والشام وغيرها . وأعرف شابا من موظفى الجمارك كان ينظم الشعر وينشدنى منه ولم يقرأ عروضا ، وأذكر من شعره هذا البيت فى وصف براعة القلم :

وثّابة فى وجه كل ملمة قد نام عنها السيف ملء جفون

وقد رأينا تلخيص مقالات الأستاذ الآنف الذكر ونشرها فى مجلتنا (١) تعميما لفائدتها :

(١) ففى المقال الأول ذكر الأستاذ كتب تعليم اللغة العربية وطرائقها فى التعليم ، وأساليبها فى التلقين . وتساءل عما إذا كانت تلك الحالة تصلح أن تكون سببا للاخفاق فى تعليم اللغة أو لا ؟ .

ثم ذكر الأسباب الموجبة للاحتفاظ باللغة وعدّها ثلاثة : دينية واجتماعية وتاريخية . وفصل فى بيانها القول تفصيلا ، وعنَى باللغة اللغهَ الفصحى لا العامية ، وأبان ضرر استبدال إحداها مكان الأخرى .

(٢) وفى المقال الثانى ذكر الأسباب الحقيقية فى إخفاق تعليم اللغة وتعلمها ، وعدّ منها تكلم الأساتذة باللغة العامية فى قاعات دروس العربية حتى إنهم فى بعض الأحايين يلقون دروس العربية نفسها باللغة العامية فيخرج الطالب ولا أنسة له بالفصحى ولا مقدرة على النطق بها ، وإنما كل أنسته بالعامية التى أصبح يحبها ويبغض الفصحى (ومن جهل شيئا عاداه) واستثقله وعد أهله من الثقلاء ، وبذلك أصبحت دروس العربية مستكرهة مأجومة ، وهذا من

(١) مجلة المجمع العلمى العربى بدمشق .

أكبر مظاهر إخفاق اللغة، كما أنه أدى الى نشوء لغتين فى البلد الواحد : لغة خطابة، ولغة كتابة. ومن لم يعرف لغة الكتابة لا يستفيد مما يكتب بها . ومن ثم قام فينا مع الأسف من يشير بجعل العامية واسطة الى درس العلوم والفنون، فوجب علينا إذن درء هذا الخطر باصلاح طرق تعليم اللغة الفصحى .

(٣) وفى المقال الثالث قال الأستاذ : لعل القراء يتوقعون أن آتيهم بالمعقد من القول فى حل مشكلة التعليم . كلا ، وإنما رأيى سيكون سهل الإيراد لا غموض فيه ، وقد قلدت فيه تعليم الصناعات لصغار الصناع من العامة وأشباههم ؛ اعتبروا أيها السادة الطرائق التى سلكها الحدادون والنجارون والحاكة فى تعليم مهنهم وتلقين مسائل صناعاتهم فينجحون ، ونخيب نحن معشر علماء اللغة فى تعليم اللغة .

سلك رؤساء الصناعات فى تعليم مهنهم طريقة التمرن الدائم والمزاولة المتكررة فنجحوا ، وأخذنا نحن طريقة التفلسف وتعليل المسائل فأخفقنا

ثم أخذ الأستاذ فى مقالاته التالية يورد الدليل بعد الدليل على صحة قوله وسداد رأيه .

(٤) وأثبت فى المقال الرابع أن التحقق من إصلاح الشيء يجب أن يتقدمه فهم كنه ذلك الشيء وطبيعته ،ولا إصلاح لمشكلة تعليم اللغة مالم ندرس خصائصها وطبائعها .وطبيعة اللغة ملكة والملكات لا تنال إلا بالمران الدائم والتكرار الملح ، فحفظ قواعد اللغة من دون استعراض ألفاظها وعباراتها فى الذهن المرة بعد المرة لا يوجد فى أنفسنا ملكة اللغة أصلا . وضرب لذلك مثلا عامل المطبعة الذى أتقن معرفة حروف الحديد وتمييز أجناسها وأماكنها وطريقة صف بعضها الى بعض لكنه قصر فى (عملية) الصف ولم يزاولها ، لا جرم أنه يبقى متخلفا فى الصنعة غير محصل لملكتها والاستفادة منها ، وهكذا طالب اللغة إذا حذق قواعدها واستظهر ضوابطها من دون الالحاح على نفسه بالاستكثار من قراءة نصوص اللغة المختلفة وتطبيق القواعد عليها .

(٥) والمقال الخامس أثبت فيه أن محاكاة الفطرة فى تحصيل ملكة اللغة هى الطريقة المستقيمة الموصلة ؛ فقد غرز الله فى البشر وهم أطفال فطرة التقليد والمحاكاة يسمعون من محيطهم كلمات اللغة المرة بعد المرة فيحفظونها وينطقون بها من دون استناد الى قاعدة . وهكذا ينبغى للأساتذة فى تعليم لغة العرب ولغة الأدب ؛ يخلقون للطالب جواً يتقلب فيه فيسمع ويقرأ شواهد متعددة وأمثلة مختلفة بحيث تجعل مدلول القاعدة فى نفسه جلياً واضحا ، ومن ثم تحدث الملكة وتستحكم . وحذر الأستاذ من الاقتصار على ما يقدمه المعلم للطالب من المحفوظات القليلة المختارة بحسب ذوق الأستاذ لا بحسب ذوق التلميذ، ثم قال : «وقد علمتنى

التجربة أن ما يؤخذ من المحفوظات فى المدارس لا يفيد التلاميذ شيئاً ، فمن الواجب أن يكلفوا العكوف على بعض دواوين الأدب فيقرءوها ويختاروا منها ويجمعوا ما يختارون فى كراسة ويحفظوه ويفهموا معناه . . . وأن يكلفوا مطالعة كتب الأدب ، ويكتبوا آراءهم فيها ويلخصوا محتوياتها » .

ومن ملاحظاته الدقيقة أن بعض العامة قد يفضل بعض النحاة فى حذق اللغة العربية قراءة وفهما ؛ ذلك أن النحوى اقتصر على فهم قواعد اللغة والعامى أكثر من قراءة الكتب العربية ومجلاتها وصحفها فأصبح ذا مرانة على القراءة وفهم ما يقرأ والاستشهاد بمختارات ما يقرأ . قال ونظير ذلك العالم بفن العروض الذى لا ينظم والمكثر من قراءة الشعر الذى ينظم ولم يقرأ علم العروض .

(٦) وأثبت فى المقال السادس موازنة بين أبناء العرب الذين يأخذون اللغة من محيطهم والأفواه التى تكلمهم ، وبين الطلاب الذين إنما يأخذون اللغة عن طريق القواعد وسيطرة قوانينها ، فكانت النتيجة أن حذق الأولون اللغة وملكتها وأفحم الآخرون فلم يحذقوا سوى قواعدها ، ومحفوظات ضيقة النطاق منها . قال : وإذا لم يكن فى استطاعتنا أن نخلق بيئة عربية محضة لطلابنا فلنخلق لهم على الأقل بيئة نقلد بها تلك البيئة ونحاكى العوامل المحدثة لملكة اللغة فيها « يا قوم قد جربتم طريقة القواعد فى تعلم اللغة العربية ألف مرة ، وفى كل مرة تخفقون ، وجربتها الأجيال قبلكم كذلك ، فجربوا مرة واحدة طريق الحفظ والتكرار وأنا كفيل لكم أن تحمدوا هذه التجربة ». ثم وازن بين طرائق تعليم اللغات الأجنبية فى المدارس الوطنية وبين تعليمها فى المدارس الأجنبية ، فأبناؤنا فى مدارسنا يحفظون قواعد الانكليزية ويستظهرون نتفاً من أدبياتها من دون فهم ، بينا أولئك يتلقنون اللغة الانكليزية على الطريق الطبعى طريق الحفظ والتكرار والمحادثة . وبذلك يصبح الحديث بتلك اللغة ملكة راسخة فى النفس يسهل معها الكتابة والخطابة وغيرهما . ثم تمنى لمدارسنا استنهاج طرق المدارس الأجنبية فى تعليم اللغات وتحصيل ملكاتها .

(٧) وتمم قوله السابق فى المقال السابع فقال : « وبذلك ننقذ تلامذة الوطن من الرسوب المحزن فى آخر كل عام دراسى ويتوفر على أوليائهم النفقات التى قد يكونون فى حاجة اليها فى معيشتهم » . وأثبت أنه لا فرق بين اللغة العربية وغيرها من جهة الاستفادة من طرائق التعليم العملية التى أشار بها وإن كانت اللغة العربية ذات أحكام وتفاصيل فى مسائلها ، لأن الملكة المكتسبة بالتكرار والمزاولة كفيلة بضبط الأحكام مهما تعددت والتفاصيل مهما تشعبت ، وأيد ذلك ببعض الأمثلة التى تهتدى الملكة الى أغمض مداخلها . فعلينا إذن أن نعمل بالأسلوب العملى فى التعليم ، وبذلك نحصل على تلك الملكة فنوسع بها دائرة الاستفادة من

اللغة الفصحى التى نرى اللغة العامية تفشت فيها بسبب أنها تكتسب بالطريقة العملية لا بالطريقة النظرية المتحجرة فى القواعد ، وما لا قيمة له من الشواهد . ثم استفظع الكاتب الفاضل أن تمر الأجيال علينا ونحن متمسكون بتلك الطريقة العقيمة ولا نهتدى الى طريقة الدربة والمرانة وهى تحت مواقع أبصارنا .

(٨) وأوصى فى المقال الثامن بأن يقتصر فى التعليم الابتدائى على الاستكثار من المطالعة ومن المحفوظات المناسبة لأذهانهم ، ومثل ذلك فى التعليم الثانوى لكن يضاف اليه قواعد اللغة وتكليف التلاميذ أن يختاروا أحسن ما يقرءون ويحفظوا أحسن ما يختارون ، ومثل ذلك فى التعليم العالى ويضاف اليه التعمق فى درس القواعد وممارسة الانشاء والكتابة فى الموضوعات المختلفة التى تكون خزنت فى نفوسهم بعد هذه المطالعات الكثيرة ، ثم أشار الى مبلغ ما يشعر به التلاميذ والأساتذة من اللذة عند مطارحة أقوال الأدباء والانتفاع بحكمة الحكماء ، وتجربة ذوى التجارب ، وليس فى الاقتصار على القواعد والاستكثار من بحوثها شىء من اللذة ولا الفائدة ، ونصح بأن لا يعول فى تعليم الأدب على الأدب الفاسق ولا الأدب الماجن ، ووصف مبلغ ضررها فى أخلاق الناشئين .

(٩) ثم ذكر فى المقال التاسع شبهة تقوم فى نفوس أساتذة التعليم وفى نفسه هو أحيانا وهى أن اللغة العامية وتفشيها فى المجالس والمدارس والشوارع وكل ما يحتاج فيه الى الكلام من مظاهر الاجتماع ، هذه اللغة تقف فى وجه تحصيل ملكة اللغة الصحيحة ، والتخلص من ملكة اللغة العامية غير مستطاع ، وهذا ما جعل العلماء الأقدمين ينصرفون الى التبسط فى القواعد ، ثم رد على هذه الشبهة بأن ملكة اللغة العامية تؤدى الى تعسير الحصول على ملكة اللغة الفصحى ولا تكون مانعا منها ، واستدل على ذلك بالأدباء الذين ربوا فى أوساط عامية ونالوا من الفصحى نصيبا وافرا ، فعلينا أن نجتهد فى إدالة اليسر من العسر ، وأن نمهد السبل الى الفصحى فتشيع ، ونضع العراقيل أمام العامية فتتلاشى أو يخف شرها ، وما كانت ملكة لغة لتحول دون تحصيل ملكة لغة أخرى ، وهؤلاء الغربيون متمكنون من لغاتهم الوطنية ولم تمنعهم ملكاتها من اكتساب ملكات اللغات الأخرى ، وملكات الأخلاق السافلة تتبدل وتتحول الى ملكات فاضلة ، كما حقق ذلك علماء النفس ، فما علينا إذن إلا أن نحارب العامية ونقطع الطريق عليها فلا تصل الى أذهان أولادنا إلا بعد أن تستحكم اللغة الصحيحة فيها . وهذه مدارس (رياض الأطفال) يمكننا أن نجعلها مخابر للتجربة والامتحان .

(١٠) وذكر فى المقال العاشر أن الطريقة التى أشار بها ليست بدعا من أعمال السلف وإنما هى مما كانوا يتوسلون به الى تحصيل ملكة اللغة العربية . ومثل لذلك بآثارهم التى من أجلها كتاب سيبويه ، فهو لم يقتصر فيه على القواعد بل إن معظم ما فيه شواهد على تلك القواعد ،

فنحوى السلف كان يتخذ من الأدب المنظوم والمنثور ما يؤيد به القواعد ، فهو نحوى وأديب فى آن واحـد . ومثل ذلك تعلمهم للبلاغة ، فهم إنما يحصلون على ملـكـتها بما يحفظونه من منثورها ومنظومها . ومثل لذلك بكتاب (البيان والتبيين) للجاحظ وبكتاب (المثل السائر) لابن الأثير وبغيرهما . ثم نقل من أقوال البلغاء من عرب وافرنج ما ينصحون به للطلاب بأن يأخذوا من القواعد ما يستعينون به على المنظوم والمنثور والاستكثار منهما لتستحكم فيهم ملـكـتهما . وبالغ علماء الافرنج فى الأمر حتى أوصوا بتأخير تعليم القواعد ريثما تقوى ملـكة اللغة فى نفس الطالب أو أن تصطاد قواعد النحو من تضاعيف ما يقرؤه الطلاب من منظوم ومنثور . ثم قال الأستاذ : « فالواجب علينا فى نهضتنا اللسانية أن نعمل بالأساليب التى جرى عليها سلفنا وأساتذة التربية والتعليم فى الأمم المعاصرة لنا والتى تستشرف الينا لتحكم علينا بما تصطنعه من الأساليب فى التربية والتعليم . فلننتبه ولنتق حكمهم القاسى علينا » . اه

هذه هى خلاصات مستعجلة من مقالات العلامة الشيخ محمد عرفة نشرناها فى مجلتنا ليطلع عليها أساتذة التربية فى بلادنا ، فانها لعمرى نصيحة من ناصح أمين ، ومرشد بالشكر قمين ؟

المغربى

اهداء الـكـتب

كان كبار الأدباء يهـدون كتبهم الى الملوك والقادة فى عبارات غاية فى الأناقة ، تنم عن بعد غورهم فيما هم بصدده من الـكـتب التى يهدونها . من ذلك ما كتبه أبو اسحق الصابى الى عضد الدولة فى تقدمة رسالته وآلة للنجوم قال :

« العبيد تلاطف ولا تـكاثر الموالى فى هداياها ، والموالى تقبل الميسور منها قبولا هو محسوب فى عطاياها . ولما كان أدام الله عزه مبرزا على ملوك الأرض فى الخطر الذى قصروا عنه شديدا ، والسعى الذى وقفوا منه بعيدا ، والآداب التى عجزوا عن استعلامها فضلا عن علمها ، والأدوات التى نـكلوا عن استفهامها فضلا عن فهمها ، وجب أن يعدل عن اختياراتهم فيما تحظى به الجسوم البهيمية ، الى اختياره فيما تحظى به النفوس العقلية ، وعما ينفق فى سوقهم العامية ، الى ما ينفق فى سوقه الخاصية ، إفرادا لرتبته العليا ، وغايته القصوى ، وتمييزا له عمن لا يجرى معه فى هذا المضمار ، ولا يتعلق منه بالغبار .

« وقد حملت الى الخزانة ــ عمرها الله ــ شيأ من الدفاتر وآلة النجوم ، فان رأى مولانا أن يتطول على عبده بالاذن فى عرض ذلك عليه ، مشرفا له وزائدا فى إحسانه إليه ، فعل إن شاء الله تعالى » .

أصول نظرية العقل عند الفارابى

رأينا فى المقال السابق عند الكلام على نظرية المعرفة عند الفارابى أنه طرق هذا الموضوع فى كتاب مستقل هو « مقالة العقل » وأنه صرح بأخذه الرأى عن أرسطو . ووعدنا القارئ فى هذه الكلمة بأن نرد آراء الفارابى إلى أصولها عند أرسطو لنرى الى أى حد تأثر المعلم الثانى خطى المعلم الأول .

ومن الفائدة أن نتتبع هذا التاريخ لنلمح خلاله تطور الرأى منذ عهد اليونان الى عصر المسلمين . ولا يفوتنا فى هذه المناسبة أن نذكر أن الفارابى يعتبر أول من فهم أرسطو فهماً جيداً ، وأول من بسط فلسفته عند المسلمين ، ولهذا السبب سمى بالمعلم الثانى . قال ابن قيم الجوزية : « والمقصود أن الملاحدة درجت على أثر هذا المعلم الأول حتى انتهت نوبتهم الى معلمهم الثانى أبى نصر الفارابى » (١) . وذكر ابن خلكان أن الفارابى « تناول جميع كتب أرسطو وتمهر فى استخراج معانيها والوقوف على أغراضه فيها . ويقال إنه وجد كتاب النفس لأرسطو وعليه مكتوب بخط أبى نصر الفارابى « إنى قرأت هذا الكتاب مائة مرة » . ويروى عنه أنه سئل من أعلم الناس بهذا الشأن أنت أم أرسطو ؟ فقال : لو أدركته لكنت أكبر تلامذته » وقال القاضى صاعد فى طبقاته : إن الفارابى « بذ جميع أهل الاسلام وأربى عليهم فى التحقيق فيها (أى صناعة المنطق) وشرح غامضها ، وقرب تناولها فى كتب صحيحة العبارة لطيفة الاشارة منبها على ما أغفله الكندى وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعاليم » .

فنحن إذ نعتبر الفارابى أول فلاسفة المسلمين على التحقيق نأخذ برأى المؤرخين المسلمين أنفسهم .

ونظرية العقل التى ذكرها الفارابى هى نفس النظرية التى ذكرها أرسطو فى الجزء الثالث من كتاب النفس مع تعديلات رآها وأخذها عن المفسرين الذين فسروا أرسطو .

ويحسن أن نبدأ بترجمة نص ما ذكره أرسطو بعنوان العقل الفعال فى كتاب النفس ، ليكون مرجعاً إلينا فيما نكتب ؛ قال : « ولكن حيث أنه فى جميع الأمور الطبيعية نميز أولا شيئا يكون مادة لكل جنس (وهو بالقوة لجميع أفراد الجنس) ثم بعد ذلك شيئا آخر يكون علة وفاعلا لأنه يحدثها جميعا والمثال فى ذلك هو الفن بالنسبة للمادة . فمن الضرورى كذلك وجود هذا التمييز فى النفس . وفى الواقع نميز فى النفس العقل الشبيه بالمادة من جهة

---

(١) إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان لابن القيم — طبع الحلبى — ﺟ ٢ ص ٢٦٠ .

وهو الذى يستقبل جميع المعقولات ، ومن جهة أخرى العقل الشبيه بالعلة الفاعلة لأنه يحدثها جميعاً ، إذ أنه نوع من الوجود شبيه بالضوء ؛ لأن الضوء يقلب الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل . وهذا العقل هو العقل المفارق الثابت المجرد لأنه فى جوهره فعل ؛ ذلك أن الفعال أسمى من المنفعل والمبدأ أسمى من المادة ، والعلم بالفعل متحد بموضوعه ، وعلى العكس فان العلم بالقوة سابق فى الزمان عند الفرد . . . فاذا فارق العقل أصبح بالضرورة خلاف ما كان ، والعقل المفارق وحده هو الخالد الأزلى (ومع ذلك فاننا لا نتذكر لأن العقل الفعال ثابت ، بينما العقل المنفعل فاسد) وبدون العقل الفعال لا شئ يعقل » (١) .

وهناك خلاف كبير بين المترجمين المحدثين على نص أرسطو ، ومرجع هذا الخلاف إلى صعوبة النص واختصاره وتركيزه ، ثم الى اختلاف المفسرين القدماء مثل الاسكندر وثاسطيوس وثاوفراطس وغيرهم . فاذا كان الأمر كذلك فليس من الغريب أن ينحو الفارابى نحوا خاصا فى فهم نظرية العقل عند أرسطو ، وليس من الغريب أن يفهمها غيره من الفلاسفة الاسلاميين على غير هذا النحو .

وتنظيما للبحث نذكر أهم الموضوعات التى تنتهى اليها نظرية العقل عند أرسطو والمفسرين ثم تناقشها بعد ذلك ، وهى :

١ — انقسام العقل الى عقلين : المنفعل والفعال .

٢ — خلود العقل الفعال وفساد العقل المنفعل .

٣ — مفارقة العقل الفعال .

٤ — وحدة العقل الفعال .

٥ — اتصال العقل الفعال بالعقول الانسانية .

ونتكلم الآن عن النقطة الأولى وهى أقسام العقل .

ومن الواضح فى ترجمة النص السابق أن أرسطو يجعل العقل عقلين المنفعل والفعال ، بينما الفارابى ومن جاء بعده مثل ابن سينا وابن رشد وغيرهما يجعلون العقل على أربعة أنحاء ، أو أربعة عقول . وعند الفارابى أنها عقل بالقوة ، وعقل بالفعل ، وعقل مستفاد ، وعقل فعال .

أما ترتيب العقول وأسماؤها عند ابن سينا فهى مختلفة عنها عند الفارابى ؛ فهى العقل الهيولانى ، والعقل بالملكة ، والعقل بالفعل ، والعقل المستفاد (٢) .

---

(١) عن أحدث ترجمة لكتاب النفس لأرسطو .
De l'ame — trad. Tricot — 1934 p. 181-184.

(٢) راجع مقالة نظرية المعرفة عند ابن سينا — مجلة الأزهر المجلد ١٥ الجزء الأول ص ٣٣

وأول من تكلم من المفسرين فى نظرية العقل وتوسع فيها هو الاسكندر الأفروديسى . وعنده أن العقل المنفعل ويسمى العقل المادى أو الهيولانى كما يسميه العرب ، ليس فيه شىء بالفعل بل كله بالقول . وسبب ذلك أنه ليس شيئا قبل أن يعقل ، فاذا عقل اتحد بالموضوع . فالعقل الهيولانى ليس إلا الاستعداد لتلقى المعانى أو المعقولات ، كالشمعة الخالية من كل نقش . ومع ذلك فتشبيه العقل بالشمعة فيه كثير من المجاز ، لأن الشمعة مادة ، والعقل المنفعل قوة فقط (١).

هذا هو رأى الاسكندر الافروديسى فى كتاب النفس . والراجح إن لم يكن من المؤكد أن الفارابى أخذ عن الاسكندر لا عن أرسطو ، لما بين كليهما من تشابه شديد .

ويكفى أن ننظر فى نص الفارابى الذى يتحدث فيه عن تشبيه العقل بالشمعة ليزداد عندنا هذا اليقين . قال : « إلا أنك إذا توهمت مادة ما جسمانية مثل شمعة ما فانتقش فيها نقش فصار ذلك النقش وتلك الصورة فى سطحها وعمقها واحتوت تلك الصورة على المادة بأسرها حتى صارت المادة بجملتها كأنها هى بأسرها هى تلك الصورة بأن شاعت فيها الصورة ، قرب وهمك من تفهم معنى حصول صور الأشياء فى تلك الذات التى تشبه مادة وموضوعا لتلك الصورة ، وتفارق سائر المواد الجسمانية بأن المواد الجسمانية إنما تقبل الصور فى سطوحها فقط دون أعماقها . وهذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزة عن صور المعقولات حتى تكون لها ماهية منحازة وللصور التى فيها ماهية منحازة ، بل هذه الذات نفسها تصير تلك الصور ، كما لو توهمت النقش والخلقة التى تخلق بها شمعة ما مكعبة أو مدورة فتغوص تلك الخلقة فيها وتشيع وتحتوى على طولها وعرضها وعمقها بأسرها . فحينئذ تكون تلك الشمعة قد صارت هى تلك الخلقة بعينها من غير أن يكون لها انحياز بماهيتها دون ماهية تلك الخلقة . فعلى هذا المثال ينبغى أن تتفهم حصول صور الموجودات فى تلك الذات التى سماها أرسطو طاليس فى كتاب النفس عقلا بالقوة . فهى ما دامت ليس فيها شىء من صور الموجودات فهى عقل بالقوة (٢) .

فهذا التشبيه بالشمعة ، مع التنبيه إلى ما بين الشمعة والعقل من فوارق ، هو بذاته ما نص عليه ونبه اليه الاسكندر كما رأينا .

واتحاد العقل بالموضوع يكون بالعقل الفعال فقط ، وفى ذلك يقول أرسطو « والعلم بالفعل متحد بموضوعه » . أما الاسكندر فانه يجعل العقل الهيولانى خاليا من المعقولات ، فاذا عقل اتحد بالمعقول . ثم عاد الاسكندر فقال : إن العقل الهيولانى استعداد وحسب .

وأخذ الفارابى هذا الرأى وسار معه الى نهايته المنطقية ، فجعل العقل بالقوة هو العقل قبل أن يحصل فيه شىء من المعقولات ، أما بعد انتزاع المعقولات فانه يصبح عقلا بالفعل .

(١) Werroes par Révan — page 128-129

(٢) مقالة العقل للفارابى ص ٩

ثم وحد بين العقل والعاقل والمعقول . وإليك نص ما قال : « فاذا حصلت فيه المعقولات التى انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل وقد كانت من قبل أن ينتزع عن موادها معقولات بالقـوة . فهى إذا انتزعت حصلت معقولات بالفعل بأن حصلت صورا لتلك الذات ، وتلك الذات إنما صارت عقلا بالفعل بالتى هى بالفعل معقولات ، فانها معقولات بالفعل وأنها عقل بالفعل شىء واحد بعينه ، ومعنى قولنا فيها أنها عاقلة ليس هو شىء غير أن المعقولات صارت صـوراً لها على أنها صارت هى بعينها تلك الصور . فإذن معنى أنها عاقلة بالفعل وعقل بالفعل ومعقول بالفعل على معنى واحد بعينه » (١) .

الدكتور
أحمد فؤاد الاهوانى

الـكتاب

قيل لبعض العلماء : ما بلغ من سرورك بأدبك وكتبك ؟

فقال : هى إن خـلوت لذتى ، وإن اهتممت سلوتى ، وإن قلت إن زهر البستان ، ونور الجنان ، يجـلوان الأبصار ، ويمتعان بحسنهما الالحاظ ، فإن بستان الـكتب يجـلو العقل ، ويشحذ الذهن ، ويحيي القلب ، ويقـوى القريحة ، ويعين الطبيعة ، ويبعث نتائج العقول ، ويستثير دفائن القـلوب ، ويمتع فى الخلوة ، ويؤنس فى الوحشة ، ويضحك بنوادره ، ويسر بغرائبه ، ويفيد ولا يستفيد . ويعطى ولا يأخذ ، وتصل لذته الى القلب من غير سآمة تدركك ، ولا مشقة تعرض لك .

وقال أبو الطيب المتنبي من قصيدة :

تركنا لأطراف القنا كل لذة ... فليس لنا إلا بهن لعاب
نصرفه للطعن فوق سوابح ... قـد انقصفت فيهن منه كعاب
أعز مكان فى الدنا ظهر سابح ... وخـير جليس فى الزمان كتاب

وقال أديب : إنفاق الفضة على كتب الآداب ، يخلفك عليه ذهب الالباب .

وقال أديب آخر : إن هذه الآداب شوارد فاجعلوا الـكتب لها أزمة .

نقول : إذا كان هذا يقال فى كتب الأدب فماذا يقال فى كتب العلم وفيها الحياة الصحيحة؟

---

(١) مقالة العقل ص ٩ — ١٠

عمل سقراط الفلسفي

« كثر الكلام حول عمل سقراط الفلسفي ، وأي الآراء أدخلها في العالم ؟ وأي دور ينسب إليه في تكوين علم الأخلاق اليونانية ، الذي أصبح بفضل تلميذيه جزءا هاما من الفلسفة ، وعلما جديرا بالاحترام ؟ بل يذهب كثيرون من الباحثين إلى أن كثيرين من المفكرين يحاولون ترسم الأخلاق اليونانية ؛ أقول كثر الكلام حول شخصية سقراط وفلسفته . وسنحاول في هذا البحث تقدير قيمة هذا العمل الفلسفي الذي قام به طبقا لأبحاث حديثة قام بها عباقرة تاريخ الفلسفة ، وهم تسلر Teller وبترو Boutroux وبرد شار Brochard مستندين على الخصوص إلى أقوال المؤرخ الأخير لحداثته عنهم جميعا وتوصله الى حقيقة الفكر السقراطي على أدق وجه » .

ولكي نبسط المشكلة -- كما يقول برد شار — نستطيع أن نضع النقط الثلاث الآتية طبقا للدراسات التي قام بها تسلر وبترو .

(١) أن سقراط المؤسس الحقيقي للعلم الأخلاقي ، يمكننا أن نجد قبله ، لدي الشعراء والحكماء ، بل ولدى الفلاسفة أنفسهم ، عبارات قوية وتعبيرات دقيقة استمدوها من تجاربهم في الحياة ، ولكن لا نجد مطلقا مذهبا كاملا يكون كلا توحي أجزاؤه بفكرة عامة وترتبط بعضها ببعض. فلكي يرد على اعتراضات السوفسطائيين ، ولكي يضع العقائد والتقاليد في ملجأ من اعتراضاتهم ، اضطر سقراط الى البحث عن مبادىء ثابتة ، وإلى تكوين علم غايته إرضاء مطالب العقل والعقائد القديمة .

(٢) هذا العلم الذي أقامه سقراط موضوعه « تحديد الماهيات » أو بمعنى أدق تكوين آراء عامة نحصل عليها بواسطة الاستقراء ، فكان ينتقل من الجزئيات الى الطبائع العامة أو الماهيات الكلية .

(٣) إن الماهيات التي يعتبرها سقراط موضوع العلم هي فقط المعاني العملية ، فلم يكن سقراط كما يدعي Fouillée ميتافيزيقيا كما هو أخلاقي . إن دليلا من أرسطو لا يترك أي شك في هذا . وقد قرر فيه أن سقراط اقتصر على دراسة المسائل الانسانية . وإن الانسان فقط إذا ما اعتبرناه في أفعاله وفي حياته الأخلاقية كان هو موضوع تفكيره ، وما يجب علينا أن نعرفه الآن هو الى أي حد أقام سقراط هذا العلم ، وما هي النتائج التي توصل إليها ؟

ولما كان موضوع العلم عند سقراط « الماهيات » فيجب عليه أن يتوصل بالضروة الى تعاريف . وهذا واضح في ذاته . وجميع المصادر التي نستمد منها شيئا عن سقراط تثبت هذا ، فيقول اكسانوفون : إن سقراط كان يرمي الى تحديد ماهية جميع الموجودات ، ويذكر أرسطو هذا أيضا . فإذا ما تقرر هذا فمن الطبيعي أن نسأل أي تعريف توصل إليه سقراط ؟

أى كيف توصل سقراط الى الغاية التى عرضها . فإذا ما بحثنا لدى اكسانوفون عن معلومات خاصة بهذه المسألة فلا نكاد نجد شيئا . فمثلا ينقل إلينا أن سقراط عرّف العدالة بأنها مراعاة قوانين ثابتة ، والتقوى بأنها تقديم ما للآلهة من الاحترام إليها .

ولكن هذه التعاريف لا تحمل طابعا علميا ، ولذلك لا يمكننا أن ننسبها الى سقراط . فاذا ما انتقلنا من اكسا نوفون الى سقـراط ، وحاولنا أن نلتمس فى فلسفته بعض التعاريف الخاصة بسقراط ، ما تمكنا من ذلك . ففى محاوراته الكبيرة كالجمهورية وفيلابوس يصدر أفلاطون عن فكره الخاص . أما إذا أردنا أن نعرف شيئا عن أثر سقراط وعمله ، فيمكننا أن نبحث فى المحاورات المعروفة بالسقراطية ، والتى تؤرخ شباب أفلاطون وتمتاز بخلوها من أى أثر لنظرية المثل . فاذا ما قرأنا هـذه المحاورات بانتباه تبين لنا أن الفيلسوف يناقش بدقة بعض التعاريف ، ولـكنه لا يخرج منها بنتيجة مطلقا . ففى ـ Laches ـ يفـرض بعض التعاريف عن الشجاعة ، ولـكنه يرفضها كلها . وهذا ما نراه كذلك فى هيبياس الأصغر فى بعض التعاريف الخاصة بالجمال . ويمكننا أن نقول على العموم إن جميع هذه المحاولات نقدية بحتة بل إن بروتا غوراس تترك كذلك بعض المسائل معلقة . بل إن فى تيتاوس حيث يتجاوز أفلاطون آراء أستاذه نرى النتيجة سالبة دائما .

ولم يتكلم أرسطو عن أمثلة لتعاريف وضعها سقراط . وبالرغم من أنه يذكر أن سقراط حاول أن يضع تعاريف عامة إلا أنه لا يذكر هل نجح سقراط فى ذلك أم لم ينجح . وعلى الخصوص لم يظهر لنا كيف نجح فى ذلك .

يبدو من كل هذا أنه إذا كان سقراط قـد أدرك بوضوح ما يجب أن يكون عليه العلم ، إلا أنه لم ينجح بالـكلية فى تحقيق الفكرة التى وضعها له ؛ فحدد موضوع العلم تحديدا تاما ؛ ولم يستطيع تحديد مضمونه . هذه النتيجة التى نستخلصها من تلاميذه يثبتها سقراط نفسه . ويبدو أنه كان يشعر بعدم قدرته على تحقيق العلم كما كان يدركه . فسقراط يذكر أنه بحث عن السبب الذى دعا كاهنة دلف الى القول بأنه أعلم الناس ، فتوصل الى أنه ليس أكثر من غيره علما ، غير أنه ظهر أسمى وأقدر منهم جميعا فى انه لا يدعى عـلم ما يجهله . وكثيرا ما كان يردد سقراط أن أحسن ما يعلمه هو أنه لا يعلم شيئا . ويذكر فى تيتاوس فى كلماته الخاصة بأنه غير كفء لتوليد أية معرفة (تيتاوس ١٥٧) . وطبقا للتعريف المشهور للتوليد المذكور فى هذه المحاورة يتكون منهج سقراط بوضوح من بحث أفـكار غيره أى التعاريف التى يذكرونها ، لا أن يضع هو أفـكارا وتعاريف . ويقول سقراط فى مرات عدة إن كل ما يعمله هو إيقاع غيره فى الشك والتناقض . وفى محاورات مختلفة نراه يرفض أن يضع هو نفسه أى مذهب ، واكتفى بنقد مذاهب سـواه . وكان يرفض دائما الخضوع إلى مراحل السؤال التى كان هو نفسه يخضع لها محدثيه . ويقول أرسطو إن سقراط كان يسأل ولـكنه لم يكن يجيب .

قد يكون هناك بعض التغالى فى القول بأن سقراط امتنع عن تكوين تعاريف خاصة ، لأن هذا يعنى تماما أنه لم يترك وراءه شيئا ، غير أن سقراط نفسه قــد اعترف بعدم قدرته على تكوين العلم المثالى كما فهمه هو .

قد نصل الى النتيجة نفسها إذا ما تركنا جانبا ما نقلنا من استشهادات ، وأن نبحث بتمعن فى القضايا التى يبدو أنها تكون جوهر تعاليم سقراط . أما أهم هــذه الفروق فهو الذاتية بين العلم والفضيلة . لــكى تكون فاضلا يجب أن تعلم . ويقــول أكسا نوفون ذلك صراحة . ونجد توكيدها فى بروتاجوراس (٣٦١) وأخيرا أرسطو . وبراهينه فى هذه المسائل على جانب عظيم من القيمة . ينسب الى سقراط هذه النظرية نفسها (الأخلاق النيقوماخية) وخصص هو نفسه لدحضها الــكتاب الخامس من الأخــلاق النيقوماخية . هذا الفرض يشير الى أن الانسان لا يكون شريرا باختياره وأنه لا يمكنه أن يرغب فى الشرحين يعلم علمــا ثابتا ما هو الخير ، أو بعبارة أخرى إذا فهمنا مع العامة أن الشر هو عدم إمكان الرجل الذى يعلم الخير أن يقاوم رغباته ، فان الشر حينئذ لا يوجد ، لأن من يعلم الخير لا يعــلم الشر . وبدون شك إن التناقض الذى يوجد بين نص أرسطو هذا ونص اكسانوفون (Mèmorables IV el . 5) حيث يتكلم سقراط عن الشر ليس إلا ظاهريا ، لــكون كلمة الشر تؤخذ فى هذا الأخــير ف معناها المتسع والمعادى .

ولــكن لا يكفى مطلقا أن نقول إن الفضيلة هى العلم بل يجب أن نحدد موضوع هذا العلم ، ولمــا كان سقراط قد شغل بالأشياء الانسانية ـ كما ذكرنا ـ فنحن هنا لسنا بصدد العــلم على العموم وإنما بصدد العلم الخاص بالســلوك الانسانى ، وفى كلمات أخرى علم الخــير ، ولــكن كيف يتكون هذا الخير ؟ وأى تعريف وضعه له سقراط ؟ جواب سقراط على هذا : أن الخير هو النافع . ويكفى أن نقرأ كتاب اكسانوفون ، وهو الذى يذكر هذا التعريف ، لنستخلص منه أن تعريف الخــير بالنافع كان يردده دائما سقراط . ولم يعط سقراط كلمة نافع هذا المعنى العام الذى نراه فى المذاهب الأخــرى والذى طبقا له ـ إذا لم يكن الخير والنافع ممتزجين ـ فانهما على الأقل متصلان اتصالا لاشك فيه ، لأن الخير فى كل مذهب أخلاقى هو المنفعة العظمى .

ولــكن ينبغى أن نذكر أنه لا يوجد شىء من هذا لدى سقراط . فحين يقول إن الخير هو النافع يأخذ هذه الــكلمة فى معناها العادى فيعطيها المعنى العامى الشائع . سقراط إذن تفهى فى المعنى الواضح للــكلمة بحيث أن الخير إذا عرفناه بالنافع لا يختلف كثيرا عن اللذة أو عن السرور . وكذلك يجيب سقراط فى الذكريات ، ماذا تعنى بالخــير ، إذ لم تــكن تقصد به ماهو خير بالنسبة لهذا الشىء أو ذاك وإنما تقصد ماهو خير بالنسبة للاشىء (أى الخير بالذات). فهذا الخير لا أعرفه ولست فى حاجة الى معرفته . وبقية المناقشة تظهر لنا بوضوح أن الخــير لدى سقراط

بين الدين والفلسفة

تاويلات عقلية لبعض الأصول الدينية

مقدمة :

هناك صلة متينة بين الدين والفلسفة ، والذين يحاولون إنكار ذلك جد غافلين ، فالدين وإن كان يعتمد فى أول أمره على مخاطبة القلب قبل العقل ، إلا أن المتدينين لايلبثون بعد هدوء حرارة الدعـوة واستقرار الأمور ، أن يواجهوا مشاكل لاهوتية لا تحل إلا بنور العقل ، والسبيل إلى ذلك هو الفلسفة . فالدين الاسلامى مثلا اعتمد إبان نزوله على الفطرة « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ، وإلى السماء كيف رفعت ، والى الجبال كيف نصبت ، وإلى الأرض كيف سطحت » وما إلى ذلك من الآيات التى تخاطب القلب(١) . . . ولـكن بعد هدوء حرارة

(١) مجلة الأزهر : الاسلام من أول نزوله خاطب القلب والعقل معا ، وفى الآيات التى أوردها حضرة الـكاتب دليل على ذلك ، وهى دعوة صريحة للنظر والاستدلال وهما أساسا كل فلسفة .

هو ما يرمى الى غاية معينة . ويثبت هذا فى وضوح الطريقة التى تكلم بها سقراط عن الفضائل المختلفة والاشارات المتعددة التى نراها فى ses Memorables : فالشجاعة نافعة لأنها معرفة أشياء ينبغى الخوف منها ، وأخرى ينبغى تجنبها . والأمر كذلك فى بروتا جوراس تعرف الشجاعة فيها كأنها وسيلة لضمان بعض المزايا لاحتفاظ الانسان بحياته ، حتى العدالة لا يعتبر لها سقراط قيمة خاصة . وإنما تعتبر كوسيلة يكسب بها الانسان ثقة الآخرين وتقـديرهم . ولا تقدس الصـداقة لما قد يكون فيها من نبل وسمو ولـكن لما تقدمه من خيرات . إنها تعطى لنا الحليف القوى والمدافع المخلص الذى يعمل لسعادتنا . والجمال ذاته لا يعرف بشىء آخر غير النافع . فالدرع يكون جميلا ، إذا ما كان صلبا وقويا ، وسلة القاذورات تكون جميلة إذا كانت تقوم بعملها على أحسن وجه . والفـكرة بعينها توجد فى صـورة واضحة لطيفة فى كتاب آخر لاكسانوفون هو المـائدة . فإن سقراط يحاول أن يثبت فيه أن أنفه الأفطس الـكبير الفتحات جميل الى أقصى حد لأنه قادر كل القدرة ، لـكبر مساحته ، على جمع كثير من الروائح ، وأن عينيه الجاحظتين جميلتان لأن لديهما القدرة على رؤية أشياء كثيرة . ولـكن يبدو من الصعوبة مع ذلك أن نقول إن سقراط بقى عند هـذا التصور التافه للأخلاقية ، ويبدو أيضا أن اكسانوفون لم يفسر تماما فكر سقراط .

على سامى النشار
مدرس بكلية الآداب جامعة فاروق

الدعوة واستتباب الأمور واتساع رقعة الدولة الاسلامية ، ودخول أمم كثيرة متمدينة تحت لواء الاسلام ، اتسع الوقت للمناقشة والجدل ، وواجه المسلمون أقواما درسوا الفلسفة والمنطق ، لا يكفيهم فى الاقناع أن يقال لهم : قال الله تعالى كذا ، أو قال الرسول صلى الله عليه وسلم كيت ، لاسيما والله تعالى ورسوله يدعوانهم إلى تحكيم العقل فيما يدعون إليه . إزاء هذه الحالة لم ير المسلمون بدا من الاقبال على دراسة الفلسفة والمنطق ، ومن أن يطلبوا حكم العقل فى أمور الدين ، فنشأت فلسفة إسلامية ترمى أولا وبالذات إلى التوفيق بين العقل والنقل ، واصطنعوا منهج (١) التـأويل . . . وسنعرض فى هذه الأحاديث نماذج من تلك التأويلات عند فلاسفة الاسلام . مبتدئين بأصول العقيدة الثلاثة وهى الوحدانية ، والايمان بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، والايمان بالبعث والحساب ، ثم نعرض للصلاة وطبيعة الملائكة ومعجزات الأنبياء وكرامات الأوليـاء ، وما إلى ذلك .

الوحدة : يعجبنى فى هذا الموضوع رأى ابن سينا الذى عنى بهذه المسألة عناية واضحة تبدو للمتأمل فى مؤلفاته العديدة ، ولاسيما فى مباحثه الميتافيزيقية (أى المتعلقة بما بعد الطبيعة) فى واجب الوجود الذى لايحتاج فى وجوده لغير ذاته ، فهو علة ذاته وعلة كل الممكنات الأخرى ، ونجد المعلم الثالث يحاول من ناحيته أن يثبت بالدليل النقلى ما قد أثبته عن طريق الاستدلال العقلى من وحدانية واجب الوجود ، غير أنه لايتيسر له ذلك مباشرة دون الالتجـاء إلى تأويل بعض النصوص القرآنية التى وردت فيهـا آيات تدلل على أن الله واحد ، ولا أظن أن المجال يسمح لنا بعرض صور مختلفة لما لجأ إليه ابن سينا من التأويل فى كل ما ورد من الآيات فيما يختص بالوحدانية ، وإنما يكفى أن نشير إلى تأويلاته فى تفسير سورة الاخلاص ، متخذين هذا التأويل أنموذجا يوقفنا على مدى ما ذهب إليه المعلم الثالث فى تفسيره وتأويله :

« قل هو الله أحـــد » : يعود بنا ابن سينا فى تفسيره لهذه الآية إلى فلسفته الميتافيزيقية فيقول « الهو المطلق هو الذى لاتـكون هُوِيته موقوفة على غيره » أو بمعنى آخر هـو ما وجوده متوقف على ماهيته وذاته ، بخلاف الممكن الذى يتوقف وجوده على غـيره ، وإذا كان وجود « الهو » المطلق متوقفا على ذاته ، كان واجب الوجود ؛ لأن وجوده هو عين ماهيته . ثم إن اقتران « الهو » بالله يكشف عن أن المقصود « بالهو » هو الهوية الالهية . ثم تعقيبه بأنه « أحد » لازم من لوازم تعريف الالوهية بالوحدانية ، لـكمال بساطتها وغاية

(١) مجلة الأزهر : المسلمون لم يصطنعوا التأويل وإنما اضطروا إليه اضطرارا ، فقد أمرهم الـكتاب أن ينظروا فى الدين بعقولهم ، ولم يكلفهم باعتقاد ما لا يعقلون ، فصار لزاما عليهم أن يصرفوا بعض الألفاظ عن مدلولاتها الظاهرة حتى يتفق معناها وحكم العقل ، وهذه قاعدة إسلامية أصولية وغير مقتبسة من أية فلسفة .

وحدتها . ويعلق ابن سينا على ذكر اللوازم القريبة « للهو هـو » بأن ذلك تعريف حقيقى ، لأن التعريف الحقيقى هو الذى يذكر فيه اللازم القريب للشىء الذى يقتضيه الشىء لذاته ، لا لغيره ؛ لأنه إذا ذكر فيه اللازم البعيد لا نستطيع أن نقرر أن هذا اللازم معلول للشىء حقيقة ، بل كل مانستطيع أن نقرره أنه قد يكون معلولا لمعلوله . ثم يتطرق ابن سينا فى تفسيره إلى أن يفرض سؤالا قد يمكن أن يوجه إليه ، وهو أن ماهيته تعالى إذا كان لا يمكن لغيره معرفتها إلا بوساطة صفات السلوب والاضافات ، فلم لم يذكر ذلك واقتصر على ذكر اللوازم ؟ ويجيب على هذا السؤال بأن الله باعتباره عاقلا ومعقولا ، واحد ليس له مقومات ، بل إنه وحدة مجردة ، وبساطة محضة لا كثرة فيه ، ولا اثنينية هناك أصلا ، وعقله لذاته ، ولا يعقل من ذاته إلا الهوية المحضة المجردة عن الكثرة ، ولذا عرفها بلوازمها القريبة ، وتأكيده بأنه واحد مبالغة فى الوحدة ، لعدم وجود التشكك فى أنه واحد من جميع الوجوه ، وأنه منزه عن الكثرة سواء أكانت كثرة معنوية كالأجناس والفصول ، أم كثرة مقومات كالمادة والصورة والأعراض . . . .

ثم إن ابن سينا فى تفسيره « الصمد » يقرر أن لهذه الكلمة تفسيرين أولهما الذى لاجوف له ، وثانيهما السيد . ثم يؤول التفسير الأول بأن الصمد صفة سلوب تنفى الماهية ، لأن كل ماله ماهية له جوف وباطن ، ومالا بطن له وهو موجود لا اعتبار لذاته إلا بالوجود ، والذى لا اعتبار له إلا بالوجود يكون بالضرورة غير قابل للعدم . فالشىء من حيث هو هو موجود يكون غير قابل للعدم . فالصمد يكون بهذا المعنى واجب الوجود من جميع الوجوه .

وعلى حسب التفسير الثانى لكلمة « الصمد » باعتباره سيداً يؤولها ابن سينا على أن المقصود أنه سيد للكل ، أى مبدأ للكل أى مبدأ الوجود وعلته الأولى . . .

ويؤول ابن سينا قوله : «لم يلد ولم يولد» بأنه هو وحده ، وأنه وإن كان مصدرا للوجود فإنه لا يفيض بوجودٍ مثله ، حتى يكون له ولد ، ولما كان وجوده من ذاته بهويته لم يكن صادرا هو عن غير ذاته . . . واذا كان الأمر كذلك أى إذا كان واجب الوجود ما هيته هويته ، لا يتولد عن غيره ولا يتولد عنه شبيه له ، لم يكن هناك فى الوجود ما يكافئه ويساويه فى قوة الوجود ، ولذلك قال تعالى « ولم يكن له كفوا أحد » . . . .

ثم يستخلص من هـذه السورة أن الله بعـدم ذكره المقومات فى تعريفه « الله » ، وذكر اللوازم ، قد دل على أنه فى ذاته بسيط ليس له ما يقومه ، واحـد ليس له ما يشاركه فى هـذه الوحدانية . ثم إنه بإرداف الواحدية بالألوهية ، قد رتب الأحدية على الإلهية ، ولم يرتب الالهية على الأحدية ؛ لأن الألوهية هى افتقار الكل اليه واستغناؤه عن الكل ، ومن كانت هذه صفاته كان واحدا مطلقا ، وإلا لاحتاج إلى أجزائه ، فالالهية تقتضى الوحدة ، وليس الأمر على العكس ؟

سعيد زايد

ليسانسيه فى الفلسفة من كلية الآداب — الجامعة

أبو الحسن الماوردى

حياته وفلسفته

هو أبو الحسن على بن محمد بن حبيب البصرى المعروف بالماوردى . ولد بالبصرة سنة ٣٦٣ هـ . وتوفى فى شهر ربيع الأول سنة ٤٥٠ هـ . وعاش ستا وثمانين سنة . ويقول ابن خلكان إن الماوردى كانت حياته فى النصف الثانى من القرن الرابع والأول من القرن الخامس .

لم يعرف المسلمون عصراً كالقرن الرابع للهجرة ، صلحت فيه حياتهم العقلية صلاحا لم يعرفوا له مثيلا من قبل ؛ فأزهر الشعر والنثر ، ونضج العلم والفلسفة ، ونمت علوم اللغة وفنونها ، ونهض التاريخ . وأخذ المسلمون فى هذا العصر بحظوظ مختلفة من القوة والبأس ، ومن السيادة والاستقلال . وكان للحركة القومية التى بعثها الاسلام فى العالم القديم أن اختلطت أمم هذا العالم وائتلفت شعوبه بعضها ببعض ، فانكشفت للعرب نفوس الفرس والروم والقبط والساميين والأندلسيين ، وانكشفت لهؤلاء جميعاً نفوس العرب وكانت بينهم إلى هذه الصلات السياسية التى أحدثها الفتح والدين صلات عقلية ، وأصبحت اللغة العربية لغة رسمية لهذه الشعوب تترجم ما بينهم من صلات سياسية ودينية ، وتعرب عما بينهم من صلات نفسية وعقلية ، وكانت الترجمة عن الفارسية والهندية والسريانية واليونانية ، وكثرت هذه الترجمة وكثر درسها وشرحها وتفسيرها ، وتأثرت بهذا كله حياة المسلمين العقلية ، وظهرت آثارها فى فلسفتهم وعلومهم وآدابهم .

هذا العقل العربى الاسلامى الذى ملأ طباق الأرض علما فى بعض عصور تم نضجه ، وبلغ رشده فى القرن الرابع للهجرة . وقد تبع هذا التطور العلمى أن أينعت الفلسفة ، فنبغ فى الكوفة كثير من الفلاسفة ، ونبغ فى البصرة جماعة إخوان الصفاء .

نشأ الماوردى نشأة دينية صوفية ، وكان من فقهاء الشافعية ، مشهوداً له بسعة الاطلاع ، وجلالة القدر وعلو المكانة ، وكان حريصا بالبصرة على مجالسة العلماء والفلاسفة ، وما هى إلا فترة من الزمن حتى انتشر اسمه ، وذاعت شهرته ، واستفاضت حيويته العلمية ، وأخيراً أسندت إليه الدولة منصب قاضى القضاة ، وكان ذلك فى عصر الدولة الأيوبية .

للماوردى تصانيف كثيرة ، نذكر منها : أعلام النبوة ، تفسير القرآن المعروف ـ بالنكت ـ ثلاثة أجزاء موجود بمكتبة بايزيد باستامبول ، والآداب السلطانية ، والحاوى (تسع مجلدات فى فقه الشافعى) ، وأدب الدنيا والدين .

مكانة الماوردى العلميـة والفلسفية :

الماوردى يخالف العلماء الذين سبقوه لأن الذى نعرفه من ضروب التأليف القديم نوعان : نوع أسس على التراجم كالأغانى ، ومعجم الأدباء ، وطبقات الشـعراء ، ويتيمة الدهر ؛ ونوع أسس على المختار من المنظوم والمنثور كالذى ذهب إليه الجاحظ فى البيان والتبيين ، والمبرد فى الـكامل ، وابن عبد ربه فى العقد الفريد . أما نظرة عامة فى الآدب أو العـلم أو الفلسفة أو تحليل عميق مفصل فذلك ضرب لا نعلم أن الأقدمين وصلوا إليه . أما المـاوردى فيأتى بالنظرية العامة ولا يزال يحللها ويضع فروضها ويقيم البراهين على صحتها حتى يصل فى ذلك إلى الغاية ، شأنه فى ذلك شأن الرياضى فى التدليل على نظريته الهندسية . يتضح ذلك من كتابه الآداب السلطانية . والماوردى كان من الذين يكتبون وبين جنبيه عاطفة دينية يقودها عقل حصيف . انقطع لدراسة الدين حتى عرَف أسرار الحـكمة فيه . يتضح ذلك من بحوثه فى فقه الشافعى وكان الماوردى يرى أن الأدب يمت بصلة وثيقة إلى الاجتماع والسياسة والدين لأنها فى نظره جميعها نواح من الحيـاة العامـة . ومن يطالع كتابه أدب الدنيا والدين الذى شرحه « اويس وفا الارزنجانى » يتجلى له صدق رأيه فى ذلك

وعلى الجملة فالذى نستخلصه من كتب الماوردى العلمية أن الرجل وضع لنفسه منهجا علميا أساسه ملاحظة الظواهر النفسية وتحليلها تحليلا عقليا وربط هذه الظواهر بعضها ببعض ثم إبعاد ما تدل التجربة على خطئه وإثبات ما تدل التجربة على صحته .

أما الفيلسوف فى نظر الماوردى فهو ما يستمد غذاءه من الأفـكار التى تتبلور فى نفسه منتزعة من المثل الأخلاقية العليا التى يفرضها الدين . وهذه المثل العليا لا تنضب ولا تأسن .

شخصيةُ المـاوردى :

كان المـاوردى قـوى الشخصية ، مجاهدا فى العلم ، موفـور الحظ من الذكاء مخلصا فى أعماق نفسه للغرض الاسمى وهو الدين .

وكان المـاوردى عند الـكتابة يتحرر من مشاغل الدنيا ومسؤوليات الحياة المعيشية ، ويتفرغ الى ربه،وهو العالم بتسويل النفس وفتنة الشيطان وزينة الهوى. شخصية قوية التكوين تحمل معها فضائلها أينما حلت ؛ وسمت أمامها آفاق التفكير والشعـور ؛ وكثيرا ما كان اعتماد الماوردى على الالهام وصفاء النفس وتفتح القلب ، وهو منهج صحيح له دائرته وله سبحاته التى لا تنكر . وهذا الالهام وسيلة صحيحة للوصول الى الحق كالتجربة والملاحظة . وقد كان من توفيق الله للماوردى أن منح الالهام فى أكثر كتبه وأبحاثه الصوفية الدينية ؟

عبد الحميد سامى بيومى

القلب فى العربية

أحببت أن أتكلم على هذه السنة من سنن العربية ، وأجمع ما تشتت من أبحاثها ، وأعقل ماند من مسائلها ، وإن كان ابن فارس قد أفرده ببحث فى الصاحبى ، والسيوطى عقد له بابا فى المزهر ، فسترى أنهما لم يستقصيا .

ويذكر ابن فارس أن القلب فى نحو جذب وجبذ صنفه علماء اللغة ،وهو يعنى نحو كتاب القلب والابدال لابن السكيت ـ وقد طبع فى مجموعة الكنز اللغوى فى بيروت ـ أما بقية أضرب القلب فيظهر أنه لم يصنف فيها قبل ابن فارس ، وإنما كان العلماء يعرضون للقلب عند الكلام على ما وقع فيه من قرآن أو شعر وغيره .

اسباب القلب

والقلب يأتى فى اللسان من قبل السهو وعدم اليقظة والتنبه لما ينطق به ، ويقع القلب كذلك فى الكتابة . فالمتكلم أو الكاتب تتزاحم لديه الكلمات وتختلط عليه وعيه ، فإن لم يكن شديد التنبه وقع فى القلب وهو لا يشعر . ومن ثم يحتاج الكاتب إلى مراجعة ما كتب ، وكثيرا ما يجد فيه مثل هذا . وكذلك المتكلم يحس القلب بعد وقوعه فيه أو ينبه عليه سامعه فيعود إلى الوجه والصواب . ويروى(١) أن سلمة بن عاصم راوية الفراء سئل عن شىء فقال للسائل : على السقيط خبرت . يريد على الخبير سقطت . وقد يحمل عليه الوزن وضرورة الشعر أو السجع كقول الجعدى :

كانت فريضة ما تقول كما   كان الزناء فريضة الرجم

فلو أنه قال : كما كان الرجم فريضة الزناء لم يستقم له الشعر . ومثل ما تقدم من القلب لا يكون له أثر فى اللغة ، ولا سيما ما كان عن سهو ونسيان ؛ إذ كان على أن يترك ويعدل عنه إلى الصواب .

وقد يكون القلب غير ضار بالمعنى وغير ملبس بما لا يريد المتكلم فيتسامح المتكلم والسامع فيه ويسير فى اللسان غير مستنكر كما فى أدخلت القلنسوة فى رأسى ، ووجه الكلام أن يقال أدخلت رأسى فى القلنسوة . ومثل هذا يصبح من الأساليب والاصطلاحات التى ينصرف السامع

---

(١) مراتب النحويين ١٥٣ .

إلى معناها التركيبي ولا يلتفت إلى المعنى الفردى . وسيمر بك فى خلال البحث ما يزيدك بصيرة فى أسباب القلب ودواعيه . غير أنى أنبهك فى هذا المقام الى كلمة للمبرد أخذها عليه الآمدى صاحب الموازنة ؛ فقد قال المبرد (١) فى الكامل وقد أنشد بيت الفرزدق فى صفة الذئب :

وأطلس عسال وما كان صاحبا رفعت لنارى موهنا فأتانى

« وقوله رفعت لنارى من المقلوب ، إنما أراد رفعت له نارى . والكلام اذا لم يدخله لبس جاز القلب للاختصار » . فقال الآمدى فى الموازنة(٢) : « وما علمت أحدا قال : للاختصار غيره فلو قال لاصلاح الوزن أو للضرورة كما قال غيره كان ذلك أشبه »

أضرب القلب

يقع القلب على أوجه : قلب فى القصة نحو ما تقدم من مثال القلنسوة ، والقصة يعنون بها الخبر والكلام ، وقلب فى الكلمة نحو ما أيطبه فى ما أطيبه ، وقلب فى الحكم نحو خرق الثوب المسمار ، أما القلب فى نحو باع وأصلها بيع فهو من مباحث الصرف . وساعرض لهذه الأضرب فى شىء من البيان والتفصيل .

القلب فى القصة

يكون هذا الضرب بإحلال بعض الكلمات فى الجملة مكان أختها اللائق بها ؛ وذلك كقولهم أدخلت الخاتم ، ووجهه أدخلت إصبعى فى الخاتم إذ كان الشأن أن يكون للمظروف تحيز وللظرف احتواء .

والقلب فى القصة عند بعضهم يكون بإحلال الجملة مكان الجملة ، وقد جعل من ذلك قوله تعالى « ثم دنا فتدلى » . قال الطبرى فى تفسير هذه الآية فى سورة النجم : « يقول تعالى ذكره : ثم دنا جبريل من محمد صلى الله عليه وسلم فتدلى إليه ، وهذا من المؤخر الذى معناه التقديم وإنما هو ثم تدلى فدنا . ولكنه حسن تقديم قوله دنا إذ كان الدنو يدل على التدلى والتدلى على الدنو كما يقال زارنى فلان فأحسن وأحسن إلى فزارنى ، وشتمنى فأساء وأساء فشتمنى لأن الاساءة هى الشتم والشتم هو الاساءة » . وقال أبو حيان : « ودنا أعم من تدلى فبين هيئة الدنو كيف كانت » يريد أنه من عطف المفصل على المجمل. ومما قيل فيه بالقلب من هذا الضرب قوله تعالى : « وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بياتا أو هم قائلون » ففيها مجىء البأس يعقب الاهلاك وإنما هو الاهلاك يعقب مجىء البأس وقد أورد النيسابورى فى تفسيره فى

(١) ج ٤ ص ٥٨ طبعة المرصفى . (٢) ص ٩٧ طبعة صبيح .

سورة الأعراف عدة تخريجات ثم قال : « ومنها أنه من باب القلب الذى يشجع عليه أمن الألباس كقولهم : عرضت الناقة على الحوض » .

وأعود الى الصنف الأول من قلب القصة فأقول : من أمثلته قول العرب : إذا طلعت الجوزاء انتصب العود فى الحرباء وإنما هو انتصب الحرباء فى العود ، وذلك أن الجوزاء تطلع فى الفجر فى زمان شدة الحر فيقوى الحرباء ويشتد فينتصب فى العود ، وعلى أجذال (١) الشجر يستقبل الشمس فاذا زالت زال معها وكأن سبب القلب هنا المحافظة على السجع ، والعرب تعنى به فى هذا المقام . ومن ذلك قولهم عرضت الناقة على الحوض ، ووجهه أن يقال عرضت الحوض على الناقة اذ أنك تعرض الشىء على آخر لتنظر هل يقبله أو يأباه ، والمعروض عليه بهذا المعنى هو الناقة . ونقل عن ابن السكيت فى كتاب التوسعة غير هذا ، فالأصل عنده عرضت الناقة على الحوض ، والمقلوب عرضت الحوض على الناقة . وكأنه لاحظ أن المعروض عليه يكون ثابتا قارا فى مكانه والمعروض هو الطارىء المورد عليه .

هل يخل القلب فى القصة بالفصاحة وهل وقع فى القرآن ؟

يرى كثير من العلماء وقوع هذا الضرب من القلب فى القرآن ، والقلب وإن كان أساسه فى الغالب الغفلة كما تقدم قد يستمر فى بعض العبارات فتجرى فى الكلام وتتعارف فى معناها ولا ينظر إلى أصلها ، فلا على الفصيح أن يستعملها ويجرى على سَنن الناس فيها . وقد استسهل هؤلاء هذا المركب الوطىء فحملوا عليه كثيراً من الآيات . واستنكر آخرون وقوع القلب فى القصة فى القرآن وفصيح الكلام حتى حظروه على المحدثين من الشعراء ، إذ كان القلب إنما جاء عن العرب فيما سهوا فيه واضطرهم إليه ميزان الشعر .

وممن أجاز وقوع القلب فى القرآن ابن فارس ؛ جعل منه قوله تعالى « خلق الانسان من عجل » فالأصل : خلق العجل من الانسان ، وقوله تعالى « وحرَّمنا عليه المراضع من قبل » ، والأصل وحرمناه على المراضع أى حرمنا إرضاعه ، على حد « حرمت عليكم أمهاتكم » ، قال : (٢) « ومعلوم أن التحريم لا يقع إلا على من يلزمه الأمر والنهى ، وإذا كان كذلك فالمعنى وحرمنا على المراضع أن يرضعنه ، ووجه تحريمه عليهن ألا يقبل إرضاعهن حتى يرد إلى أمه ، قال بعض علمائنا : ومنه قوله عز وجل « فانهم عدو لى إلا رب العالمين » ، والأصنام لا تعادى أحدا فكأنه قال فانى عدو لهم وعداوته لها بغضه إياها وبراءته منها »

وأنت ترى أن الآية الأولى حملها على القلب حمل على غير الظاهر من الكلام ؛ فالمراد المبالغة فيما ركب فى طباع الانسان من العجلة وحبها ، ولذلك يقول بعده « سأريكم آياتى فلا تستعجلون » . ووجه المبالغة أنه جعل مادة خلق الانسان هى العجل ، وقد فسر بعضهم العجل بالطين ويضعفه ما تقدم من آخر الآية .

(١) جمع جذل وهو أصل الشجرة . (٢) الصاحبى ١٧٣

والآية الثانية ليس التحريم فيها تحريم التكليف حتى لا يتوجه إلا لمن يلزمه الأمر والنهى وليس هنا خطاب تكليف ، وإنما هو المنع والحمل على الإباء كما يحرم الرجل امرأته على نفسه إنما هو أن يمنع نفسه منها لا يقربها . ويقول الزمخشرى فى تفسير الآية فى سورة القصص : «التحريم استعارة للمنع لأن من حرم عليه الشيء فقد مُنعه» ألا ترى إلى قولهم محظور وحِجر»

أما الآية الثالثة فلاضرورة تدعو إلى القلب . وعداوة الأصنام للانسان أنها تضره إن عظمها ما يضره العدو . وعداوة الأنسان لها يجب أن تتبع ذلك حتى لا تكون العداوة منه تجنياً عليها كما يعادى الانسان من ينفعه ويحسن إليه ، وقد قال الله جل ثناؤه : « إن الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدواً » . فقد بان لك استقامة الكلام على وجهه وما فيه من حسن البيان وبلاغة الأداء إلى الغرض . وجعل قوم من المقلوب قوله تعالى : « وآتيناه من الكنوز ماإن مفاتحه لتنوء بالعصبة أولى القوة » ووجه الكلام لينوء بها العصبة ، يقال ناء الرجل بالحمل أى نهض به بجهد ومشقة . وجعل بعضهم الباء للتعدية على حد ذهب الله بنورهم ، فكأنه قيل : ما إن مفاتحه لتنيء العصبة أى تثقلهم ؟

« يتبع » محمد على النجار

مدرس بكلية اللغة العربية

شكر النعمة

كان للوزير المهلبى شأن كبير فى دولة بنى بويه ، وهو أبو محمد الحسن بن هرون اشتهر بالجود وعلو الهمة .

كان قبل اتصاله بالسلطان فقيرا ، وكان يصحبه أحيانا أبو على الصوفى . قال كنت معه فى بعض أسفاره فاعتراه ضيق صدر وضجر من سوء حاله وأنشد :

ألا موت يباع فأشتريه فهذا العيش ما لا خير فيه
ألا رحم المهيمن نفس حر تصدق بالوفاة على أخيه

ثم عالج الأمور واستقام أمره ، وما زال يرقى حتى وزر لأحمد بن بويه الديلمى ببغداد سنة تسع وثلاثين وثلاثمائة .

قال أبو على اجتزت البصرة فإذا أنا بحراقات وعدد وعدة فسألت لمن هذا ؟ فقيل للوزير المهلبى . فكتبت رقعة جعلتها معى واستأذنت عليه ؛ فلما خلا مجلسه رفعت إليه الرقعة وفيها :

ألا قل للوزير بلا احتشام مقال مذكر ما قد نسيه
أتذكر إذ تقول لضيق عيش ألا موت يباع فأشتريه

فنظر إلى وقال نعم ، وبالغ فى إكرامى ، وأجازنى ، ورجانى أن لا أتخلف عنه عن حاجة تعرض لى . فشكرته وانصرفت .

نقد النـــــــثر

— ٤ —

جعفر بن قدامة

زعم بعض الكاتبين أن كتاب « نقد النثر » لوالد قدامة « جعفر بن قدامة بن زياد » المتوفى سنة ٣١٠ هـ ، وساق لذلك أدلة ليست محل القطع واليقين ، ولكنها موضع الظن والتخمين . فنحن نعلم أن ثقافة مؤلف « نقد النثر » ثقافة أدبية علمية صبغت بالصبغة الفلسفية واتجهت اتجاها كلاميا ، وليس من المعقول أن يتم هذا الاصطباغ قبل أن يخطو الزمن خطوات إلى منتصف القرن الرابع على أقل تقدير ، حتى يدركه مثل جعفر ويتأثر به ، ويظهر فى كلامه .

إن ثقافة الكتاب وروحه واتجاهه ، كلها تؤكد أنه من إنتاج القرن الرابع ، ولكن بعد أن اصطبغت الحياة الأدبية فيه بصبغتها الجديدة ، فكيف يتسنى إذن لرجل عاش كل حياته فى القرن الثالث ، ولم يدرك من الرابع إلا مطلعه ، أن يتأثر بهذا الاتجاه الجديد بهذه السرعة بمالم نلحظه فى مثل كتاب الجاحظ ؟

ويتخذ الكاتب من عدم تشيع قدامة دليلا على أن الكتاب لأبيه ، فهل نفى ظاهرة التشيع عن قدامة استلزام لاثباتها لأبيه حتى يكون « نقد النثر » من إنتاجه ؟ وما الذى يدلنا على مذهب جعفر السياسى وحياته كلها مكتنفة بالغموض والتناقض كما يظهر ذلك من كتابة المؤرخين عنه ؟ ! .

على أن هذا الغموض نفسه قد أحاط بثقافة جعفر حتى كانت موضع الشك والارتياب ؛ فابن النديم فى فهرسته يقول عنه : « إنه ممن لايفكر فيه ولا علم عنده » . وكذلك كان رأى ياقوت فى معجمه (ص ٢٠٣) .

هذا بينما نرى الخطيب البغدادى يحفل بجعفر ويعده من كبار الكتاب والعلماء ؛ ففى الجزء السابع ص ٢٠٥ من تاريخ بغداد يقول : « جعفر بن قدامة بن زياد أحد مشايخ الكتاب وعلمائهم ، وافر الأدب ، حسن المعرفة ، له مؤلفات فى صنعة الكتابة وغيرها ، وحدث عن أبى العيناء الضرير وحماد ابن اسحق الموصلى ، ومحمد بن مالك الخزاعى ، وروى عنه أبو الفرج الاصبهانى . . . »

وحقيقة فان الأصبهانى يروى عن جعفر هذا أخباراً كثيرة ، وأظهر ما روى عنه تلك القصيدة التى قالها مصعب بن عبد الله الزبيرى فى رثاء إسحق الموصلى ، نقلها الأصبهانى عن كتاب لجعفر .

فنحن أمام هذا التناقض من المؤرخين لا يسعنا أن نقطع برأى فى ثقافة جعفر ، وبالتالى لا نستطيع الجزم بنسبة « نقد النثر » إليه ، خصوصا وأن أحداً من المؤرخين لم يذكر شيئاً من مؤلفاته ، حتى الخطيب البغدادى نفسه حين حفل به وأثنى على مكانته لم يذكر له مؤلفا واحداً ، وكل ما ذكره بعض المؤرخين إنما هو نسبة بعض كتب قدامة له خطأ مثل كتاب « نقد الشعر » ونسبة بعض كتب جعفر لابنه ، وإن كان من يقول بالنسبة الأخيرة كالمطرزى لم يذكر أسماء تلك الكتب .

تأثر المؤلف بالجاحظ :

يعترف المؤلف فى مقدمة كتابه « نقد النثر » بتتبعه للجاحظ وتأثره به ، وهو وإن كان يعيب عليه فى نظام « البيان والتبيين » من حيث إجماله فى وجوه البيان ، وعدم التبويب والتقسيم ، لا ينكر فضل السبق وتأثره بالسابقين ، فهو يقول فى نهاية المقدمة « ... وقد ذكرت فى كتابى هذا جملا من أقسام البيان ، وفقراً من آداب حكماء أهل هذا اللسان ، لم أسبق المتقدمين إليها ، ولكنى شرحت فى بعض قولى ما أجملوه ، واختصرت فى بعض ذلك ما أطالوه ، وأوضحت فى كثير منه ما أوعروه ، وجمعت فى مواضع منه مافرقوه .. »

والحق أنك حينما تستعرض كتاب الجاحظ تجد سجلا جامعا وديوانا حافلا بفنون البيان وضروب القول ، غير أن طريقته فى العرض طريقة الاستدراك أو الاستطراد ، فهو يتناول الموضوع الواحد شرحا واستشهاداً ثم يستطرد فى أثنائه إلى غيره ، ثم يعود إليه ، وهكذا .

وحسبك أن تتصفح الجزء الأول مثلا فتقرأ ما كتبه عن البلاغة فى ص ٨٧ ثم خروجه عنها وعوده إليها فى ص ٩٣ حيث يقول : « ثم رجع بنا القول إلى الكلام الأول ... » ثم خروجه إلى ذكر ناس من البلغاء والخطباء والفقهاء ، إلى أن يعود إلى حديثه الأول فى ص ١٠٧ . وكذلك حديثه عن السجع والصمت وغيرهما حيث تجد الكلام عن كل موضوع موزعا بين مواضع شتى من الكتاب . فاذا استعرضنا « نقد النثر » لم نجد فيه تلك السياحة الأدبية ، بل نجده مختصراً لهذا السجل الجامع ، منظما لأبوابه وفنونه ، جامعا لموضوعاته المترامية والمبعثرة هنا وهناك . ومن اليسير أن ندرك مقدار الشبه بين الكتابين فيما تناولاه من الموضوعات حيث نجد اتحاد الأمثلة والشواهد من القرآن أو الحديث أو الشعر ؛ فلنقرأ مثلا « باب البيان » فى كتاب الجاحظ ، و « باب ذكر وجوه البيان » من كتاب « نقد النثر » ، وكذلك حديث كل منهما عن السجع أو الخطابة أو كل ما تعرض له « نقد النثر » مما يتصل

بكتاب الجاحظ ، للجاحظ فضل السبق والمؤلف فضل الاختصار ، مع ملاحظة الفرق بين الأسلوبين ، فأسلوب الجاحظ أسلوب الأديب ، وطريقته طريقة أهل الأدب ، ومن أخص مميزاتها الاكثار من الأمثلة والشواهد ، والاعتماد فى تفهم أسرار فصاحتها على الذوق الفنى ، وعدم العناية بالتعريفات الجامعة المانعة التى تخضع لقوانين المنطق والفلسفة ، بعكس أسلوب مؤلف «نقد النثر» الجدلى التقريرى وطريقته التى تحفل بالجدل والمناقشة ، وتصحيح التعاريف واستعمال المقاييس الفلسفية التى تعتمد على قواعد المنطق ، مع قلة الاحتفال بكثرة الشواهد ، وهذه نفسها طريقة المتكلمين ، وتستطيع أن تلمس هذه الطريقة فى الكتاب حين يشرح مثلا تعريف الشعر أو تعريف البلاغة ، فستجد نفسك أمام أساليب منطقية وفلسفية ، ومصطلحاتها من جنس وفصل ومادة وصورة ، وقيود للأدخال والأخراج ؛ نوع جديد لا عهد للأدباء به ، وطريقة طريقة لم تعرف من قبل ؟ (يتبع)

حسن جاد حسن

تاريخ الأخلاق

هو كتاب لفضيلة الأستاذ المفضال الشيخ محمد يوسف موسى المدرس بكلية أصول الدين ، يقع فى نحو ٣٢٠ صفحة ، تتبع فيه مؤلفه تاريخ الأخلاق عند الأمم الشرقية القديمة ، وعند اليونانيين فى أدوارهم الثلاثة ، وفى القرون الوسطى ، وفى هذا الدور ألم بذكره عند فلاسفة المسلمين ، ثم أتى على تاريخ الأخلاق فى العصر الحديث ، وعند الفلاسفة الذين يؤسسونها على علم الحياة ، أو على علم الاجتماع ؛ فجاء الكتاب على هذا النحو حافلا بالمذاهب المختلفة للأخلاق محررة بقلم عالم أزهرى يعرف اللغة الفرنسية ويتكلم بها ، ويستمد الآراء المتباينة من ينابيعها ، وهو فى نظرنا كتاب قيم يجب أن يعتمد عليه الذين يشتغلون بتهذيب الأخلاق ، وبالوعظ والارشاد .

ومما أعجبنا من مؤلفه أنه لم يدع لناقده سبيلا ، فقد قال فى مقدمته :

وقد أعلم — قبل أن أخط كلمة فى هذه المحاولة — أن تاريخ الأخلاق ليس جمعا لأقوال فلاسفة الأخلاق فى هذا الموضوع أو فى ذاك ، بل هو ما يعين القارىء على تتبع التطور لمسائل العلم المختلفة ... إلى أن قال :

« إنى أعلم هذا كله ، ولكن إلحاح الأيام ، والحاجة لشق الطريق ؛ جعلانى لا أفى بكل ما نويت وقدرت ، والكمال لا يكون إلا بتعاون الجهود »

أقول : لولا هذا لقلت كلمة فى نقد هذا الكتاب ، وهو إغفاله أكبر تطور حدث فى علم النفس بتألب ألوف من كبار الباحثين على دراسته دراسة عملية ، كان من بعض آثارها مذهب العلامة (فرويد) الذى يعالج به اليوم ألوف من أطباء رسميين أمراضا خلقية خطيرة ، اعتمادا على ثبوت العقل الباطن بواسطة التنويم المغناطيسى ، وقد غيرت هذه الدراسات العملية رأى كبار الفلاسفة فى النفس والأخلاق تغييرا كليا .

نرجو أن يستدرك الأستاذ ذلك فى طبعة جديدة بعد دراسة جدية لهذا الموضوع الخطير متمنين له المزيد من التوفيق .

فى عيد الجلوس الملكى

كلمة صاحب الفضيلة الأستاذ الجليل الشيخ محمد أحمد عرفة التى ألقاها فى عيد الجلوس الملكى

الحمد لله حق حمده ، والصلاة والسلام على خير خلقه ، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

وبعد ، فإن من أجل نعم الله على العباد ملوكهم وذوى السلطان فيهم ، بهم يقمع الله الشر ، وبهم تستأصل الفتنة ، ويقل العدوان .

بهم يأمن الخائف ، وينتصف المظلوم ، ويطمئن الناس على أموالهم ونفوسهم ، وبهم تعمر البلاد ، وتسعد العباد .

لولا الملوك لظهرت شيم النفوس وطبائعها من الظلم والطمع ، والعدوان والجشع ، ولظلم القوى الضعيف ؛ وانتهب الناس بعضهم بعضا ، ولولاهم لما كف باغ عن بغيه ، وعادٍ عن عدوانه ، فكانت الفوضى وكان الفساد : «لما يزع الله بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن».

وخير الملوك العادلون ، الذين يقسمون بالسوية ، ويعدلون فى الرعية ، ويخيفون المسىء ، ويؤمنون المحسن : « عدل السلطان أنفع للرعية من خصب الزمان » .

وخير الملوك العادلين من أحب الرعية ، وأحبته الرعية ، بهذا الحب المتبادل يكون الخير ويكون الصلاح ؛ فاذا أحب الملك رعيته حكمها لمصلحتها ، وجنبها مواضع الهلكة ، وارتاد لها الخصب والنماء ؛ وإذا أحبته الرعية أطاعت أمره ، وسارعت إلى رضاه ، وتعاونوا على جلب المنافع ودفع المضار .

وقد جمع الله للفاروق ملك مصر هذه الخلال الثلاث : فهو ملك عادل ، ومحب ، محبوب ، يحب رعيته ، وتحبه رعيته .

أما عدله فقد آمن بالله إيمانا ملأ قلبه وسمع قول الله :

« إن الله يأمر بالعدل والإحسان » ، « ياداود إنا جعلناك خليفة فى الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله » ، « اعدلوا هو أقرب للتقوى » . وسمع قول النبى صلى الله عليه وسلم : « إن المقسطين يوم القيامة على منابر من نور عن يمين الرحمن » وقوله : « إن أحب الناس إلى الله يوم القيامة ، وأقربهم منه مجلسا إمام عادل » ، وقوله : « عدل ساعة خير من عبادة ستين سنة » ، وقرأ تواريخ الأمم فعلم أن العدل أس العمران ، والظلم أس الفوضى والخراب ، وأغرم بسير أبطال الإسلام وقرأ سيرهم العادلة الناصعة ، فلم يكن شىء أحب إليه من العدل ولا أبغض إليه من الظلم .

وأما حبه رعيته فهو يحكمها لصالحها ، ويسعى لنفعها ، ويسهر لتنام ، ويتعب لتستريح ، ولا يقر له قرار ، ولا يطمئن إلى مهاد ، أو يرى أمته تسامى أرقى الأمم ، وتجارى أعظم الشعوب .

وقد بدأ عهده بما يدل على مكنون حبه لأمته ، فقد تنازل عن ثلث مخصصاته وقدره خمسون ألف جنيه فى كل عام ، وقال فى نص كتاب التنازل : « وإنه ليسعدنى أن يستعمل ذلك لمصلحة بلادى وخيرها » ، وقد ظل هذا الحب إلى اليوم ينمى ويزيد .

وآية ذلك أنه فى عيد ميلاده الماضى لم يكن - كما كان يتوقع - فى قصره العامر يحتفل بهذا اليوم ، ولم يكن فى عاصمة ملكه ، بل كان فى أقصى بلاد القطر ، فى قنا ، وأسوان ، يتفقد المريض ، ويواسى العليل ، ويبحث فى أسباب العلل والأمراض .

وكان من نتائج هذه الرحلة المباركة ، وهذا التفقد الميمون ، هذا السيل المنهمر من الاعانات ، وهذا الجهد الجبار الذى اشتركت فيه الأمة والحكومة للقضاء على الداء ، وإعانة المحتاجين ، وكان يرى بحق أن ذلك أجدى على أمته من أن يتخذ يوم ميلاده يوما يستجم فيه ، ويتلقى فيه تهنئة المهنئين ، ودعاء الداعين .

وأما محبة الأمة إياه ففى كل مناسبة يظهر هذا الشعور فياضا جياشا .

وما أنس لا أنس يوم حادث القصاصين ، فقد مكثت الأمة بأسرها خافقة واجفة ، تدعو الله أن يطمئنها على صحة الفاروق ، وأن يجعل العاقبة أمنا وعافية ، ولم يقر لها قرار ، ولم تسكن إلى شىء حتى بشرت بسلامته .

وما أنس لا أنس يوم أن شرف عاصمة ملكه بعد أن عوفى من هذا الحادث ، فقد خرجت مصر رجالها ونساؤها ، وشبانها وشيبها ليملؤوا عيونهم من طلعته ، وليحمدوا الله على أن رأوه صحيحا معافى كما كانوا يعهدون .

ومما أنعم الله به على هذه الأمة ما من الله به على الفاروق من نعمة الإيمان والتقوى ، فلقد ملأ الله قلبه باليقين ، وحبب اليه الايمان ، وزينه فى قلبه وعمر صدره بالتقوى ، وهذا فيه خير كثيرة للرعية لأن الناس على دين ملوكهم ، يحبون ما يحبون ، ويعظمون مايعظمون .

فلما أحب الملك الدين وعظمه ، أحبته الرعية كذلك وعظمته ، ولما نفقت عنده الفضيلة ، وكسدت عنده الرذيلة ، نفقت عندهم الفضيلة ، وكسدت عندهم الرذيلة كذلك ، لذلك أعد بحق تولية الفاروق عرش مصر فتحاً مبيناً ، ونصرا عزيزا ، ولذلك كان الفاروق من الدعاة إلى الله والفضيلة ، بل هو من أكبر الدعاة إلى الله والفضيلة بسيرته وعمله .

أسأل الله أن يحرس ذاته الكريمة ، وأن يحفظه ذخرا لمصر ، وأن يعينه ويسدده حتى يحقق لمصر ما يرجوه لها ، وأن يعين حكومته ويسددها فى خدمة مصر ، إنه سميع الدعاء ؟

وهذه قصيدة فضيلة الأستاذ الشيخ عبد الجواد رمضان .

بعيدك يا « فاروق » تحيا المفاخرُ ... وُتنشر فى آفاق مصر البشائرُ
« جلستَ » فقرّ الملك فى مستقره ... وفاضتْ حواليه العُلا والمآثر
سَناً من سجاياك الكريمة باهرٌ ... يُناصيه فيضٌ من أياديك غامر
تميز بك الأخلاق والدين والحجا ... وتزهى البوادى والقرى والحواضر
ملكت شعاب المجد فى الملك يافعا ... وأصبحت فردا ، ما لمجدك آخر
مكارمُ من أحلاف عرشك قد صفت ... مواردها فى ساحه والمصادر
كساها الربيع الطلق أبراد وَشيه ... فغرد صداح ورنم شاعر
ثناك حبا أنفاسها طيبَ نفحه ... فكل مكان من ثنائك عاطر
تجردت فى ذات الإله لأمة ... تباهى بأمجاد لها وتكاثر
فأوطنت حبات القلوب ، وما انطوت ... على أحد ، إلا عليك السرائر

* * *

بنى بيتَك العالى بناء ورثتَه ... ستَبلَى الليالى ، وهو بالملك عامر
شبابك وثاب ، وشعبك ناهض ... وعزمك غلاب ، وجَدك قاهر
وحولك من جند القلوب كتائب ... طُهارى ميامين ، وأسْد خوادر
تقدمت فأتموا ، وأرشدت فاهتدوا ... إلى خطة تنجاب عنها الدياجر
سبيلُ الهداة المصلحين سبيلُها ... ونُجْح المنى غاياتها والمصائر
لها من جلال الدين روعة شارق ... ومن صولة الحق المقدس ناصر
يلوح بها الفاروق فى دست ملكه ... فيسعد محروم ، ويرُشد حائر
ويفتن فيه الناظرون ، فمعجَب ... وداع ، ومسحور ، وراج ، وشاكر

* * *

لوجهك يا « عيد الجلوس » تحية ... من الشعب تزجيها إليك الضمائر
تتم بها النعمى ، وتدنو بها المنى ... وتزكو بها الحسنى ، وتسمو المفاخر

مجلة الأزهر

مجلة دينية علمية خلقية تاريخية حكمية

تصدرها مشيخة الأزهر

في كل شهر عربي

ماعدا شهري ذي القعدة وذي الحجة

الجزء الرابع	ربيع الثاني سنة ١٣٦٣	المجلد الخامس عشر

مدير إدارة المجلة ورئيس تحريرها

محمد فريد وجدي

الإدارة

ميدان الأزهر

تليفون : ٨٤٣٣٢

الرسائل تكون باسم مدير المجلة

الاشتراكات عن سنة

	ملم
داخل القطر	٢٠٠
لطلبة الجامعة الأزهرية خاصة ...	١٠٠
خارج القطر	٣٠٠

ثمن الجزء الواحد ٢٠ مليما داخل القطر و ٣٠ خارجه

(مطبعة الأزهر — ١٩٤٤)

فهرس

الجزء الرابع — المجلد الخامس عشر

بسم الله الرحمن الرحيم

السيرة المحمدية

تحت ضوء العلم والفلسفة

شرعنا في دراسة أعمال خاتم المرسلين محمد صلى الله عليه وسلم ، وأبنا في المقال السابق ما كان عليه المجتمع الذى خلفه من استحصاد الروابط ، واستحكام الأواخى ، بحيث لم تكف أقوى المحللات التي تلقته وليدا أن تفصم له عروة ، أو تنقض له وشيجة ، وقد أكبرنا هذا الأمر ، وعددناه من أعجب الظواهر الاجتماعية ، ولم نغفل ما تحلى به ، وظهر أثره في أدوار حياته ، من حوافظ كالئة ، ومناعات واقية ، وعوامل للتطور مواتية ، مما سمح له أن يمثل في تاريخ الانسانية أكبر دور مثلته جماعة في الأرض .

واليوم نحاول أن نفهم سر هذا الترابط الاجتماعى الخارق للعادة ، وبلوغه أقصى ما يتصور أن يصل إليه في سنين تعد على الأصابع ، وهو من المحالات العلمية ، كما بينا ذلك مفصلا ، ولا يتأتى لنا إدراك هذا السر إلا بالبحث في أنواع العوامل التى تربط آحاد الجماعات بعضهم ببعض ، والمقارنة بينها وبين العوامل التى جمعت بين آحاد الأمة الاسلامية الأولى ، لعلنا نجد في ذلك ما يفيد علم الاجتماع ، أو على القليل ما يفيد المسلمين المعاصرين ، وهم أحق من سواهم بالاستفادة من هذه البحوث .

المعروف في علم الاجتماع أن الانسان من الكائنات التى لا تعيش إلا مجتمعة ، وفي العالم الحيوانى من ذلك أمثلة كثيرة ، كالنمل والنحل وغيرها ، والعامل الوحيد الموجب للاجتماع هو تيسير العيش ، وحفظ الذات من معاطب الانفراد . وقد قامت الجماعات الحيوانية والانسانية على هذه الحال بالالهام الالهى . ونظرا لأن الانسان قد وُهب عقلا يتدبر به الأمور ، وينظر به في كل ما يحيط به ، فإنه وسّع من روابط الاجتماع حتى جعلها تشمل المصالح المادية والمعنوية المشتركة ، فقامت بازاء الجماعات الفطرية الصغيرة التى تدعى بالقبائل ، جماعات كبيرة تدعى بالأمم أو الشعوب ، تجمعها روابط أعم من تيسير العيش وحفظ الذات ، كوحدة اللغة ، والجنس ، مما لم تكن وصلت إليه الأمة العربية مع وحدة جنس قبائلها ، ووحدة لهجاتها الى حين البعثة المحمدية ، حتى لم يقم فيها داعية إليه ، ولأن طبيعة البيئة العربية تأباه .

فلما بعث محمد صلى الله عليه وسلم أوجد فى عالم الروابط الاجتماعية تطورا لم يعهد من قبل ، ولم يكن يتوقعه أحد . ذلك أنه أقام المجتمع الذى دعا إليه على الاصول الادبية ، والمبادىء العالمية ، لا على تسهيل العيش ، ولا على حفظ الذات . وهذا النحو فى تاليف الاجتماعات لا يعتبر تجديدا فحسب ، ولكن يعتبر تطورا جديدا جديرا بكرامة الانسانية ، ومناسبا لما يلازمها من الميول التى تمتاز بها عن الحيوانية ، وتجعل للبشرية مكانا خاصا بين العوالم الطبيعية .

ذلك أن الرابطة الاجتماعية الساذجة التى لا تتعدى التعاون على طلب العيش ، وحفظ الذات من العطب ، إن كانت قد ولّدت لذويها عاطفة احترام حقوق الغير ، والتعاون معهم على تحمل تكاليف الحياة ، فذلك كان فى دائرة المجتمع الذى يعيشون فيه ، وهم مضطرون الى ذلك لينالوا مقابلا له من العائشين معهم . ولكن هذه العاطفة لا تردهم عن أية جريمة يمكنهم ارتكابها لهضم حقوق أفراد الجماعات الأخرى ، بل هم يعدون العدوان عليهم ، والاساءة اليهم ، من المفاخر التى يتمدحون بها ، ويملأون بها أفواههم تفاخرا وتباهيا .

لا أنكر أن هذه الرابطة الساذجة قد تلطفت الى حد كبير ، بما حدث بين الأمم فى مدى العصور المتوالية من التبادل التجارى والثقافى والصناعى ، وبما نجم من سهولة الانتقال من صقع الى صقع ؛ فصدرت نظم وقوانين تضمن حقوق الأجانب ، وتحض على مساواتهم بالمواطنين فى المعاملات ما داموا فى بلادهم . ولكن هذا التلطف لم يحدث إلا متأخرا . فعلى عهد الامبراطورية الرومانية كان الأجنبى لا يستطيع الوجود فى أملاك تلك الأمبراطورية إلا إذا كان تحت حماية أحد الرومانيين الأقحاح ، وإلا تعرض هو وماله للضياع ، بل كان الفقير لا يستطيع العيش إلا إذا كان تحت حماية أحد الوجهاء .

ولكن رابطة الاجتماع الاسلامى تجاوزت كل هذه المجالات الأرضية ، وحلقت فى أفق من السمو لم يجعل بينها وبين أرقى الروابط الاجتماعية نسبا ، وكان ذلك موافقا لمنطق التطورات ، لأن النبى صلى الله عليه وسلم لم يرسل لينشىء مجتمعا جديدا ، ولكن ليدعو الى إصلاح عالمى بعيد الأثر ، يعيد به الى الدين الحق سلطانه على القلوب والعقول ، ويدعو الناس كافة الى النظر ، فيما يدينون به من عقائد زائغة : (١) ليستعملو عقولهم فى دحضها أو تقويمها ،

(٢) وفيما يخضعون له من عادات وتقاليد بقيت من أبعد عهود الجاهلية ، تحت سُتُر مموهة من الأباطيل ، ليرفعوا عن عواتقهم نيرها ، ويلقوا عن ظهورهم آصارها ،

(٣) وفى أمر من انتحلوا لأنفسهم حقوق الزعامات الروحية ليساووهم بالكافة .

(٤) وفى موقف الذين عادوا العلم ، وأعدوا الأذهان بذلك لقبول كل ما يلقونه اليها من الأضاليل ، ليردوهم عن غيهم ويعيدوا للعلم حق القول الفصل ليقوم بمهمته من التفرقة بين الحق والباطل ،

(٥) وفى حال أولئك الذين اتخذوا الأمم خولا ، وقادوهم لقهر الجماعات البشرية ، وسلب أموالها ، وإفناء آحادها ، ليسقطوهم ويفهموا الناس أنهم لم يخلقوا ليتناحروا ، ولكن ليتآلفوا .

(٦) وفى مذهب أولئك الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا ، وذهب كل فريق منهم الى ناحية ، واضعين تأويلا ينابذ أهله به سائر المذاهب ، ليضطروهم أن يفيقوا من غرورهم ويعلموا أن دين الله واحد ، وأنه لا يخرج عما فطرت النفوس عليه ، وجبلت على الأخذ به ، لتماشيه مع العلم الضرورى الذى طبعت القلوب على قبوله ، دون ملاحة ولا مماراة ،

(٧) وفى ضلالة الذين فرقوا بين الناس بسبب ألوان جلودهم ، أو عجمة لغاتهم ، أو بسبب تفاوتهم فى حطام الدنيا ، فرتبوهم على درجات شتى ، وفرقوا بينهم على نسبة ذلك فى الحقوق الاجتماعية ، ليرغموهم على أن يعلموا أن ليس لأبيض على أسود ، ولا لعربى على أعجمى ، ولا لغنى على فقير فضل إلا بالتقوى أو بعمل صالح .

دخل من دخل فى الاسلام وقلبه مشبع بهذه المبادئ الاصلاحية لأكبر الشئون الحيوية ، مما لم تحدث أمة به نفسها فى جيل من أجيال البشر قبل الاسلام ، فتألف لهم من ذلك وجود معنوى عالى القدر ، جليل الشأن ، ورأى كل فرد منهم الى جانبه رجالا تعاهدوا على تحقيقه ، ورفع علمه بين الخلق ؛ فنشأت بين هؤلاء الآحاد رابطة سماوية المصدر ، لايجدون لأنفسهم حياتها وجودا إلا بها ، ولا حياة إلا فيها ، ولا لذة إلا فى رفع علمها عاليا بين البشر .

إن الذين قبلوا هذا الدين عن اقتناع ، تشبعت قلوبهم بهذه الأصول العليا ، وأعدوا أنفسهم للاضطلاع بمهامها ، ولم يقبلوه لمجرد أن يعدوا من أتباعها . والذين يعدون أنفسهم للاضطلاع بهذه المهام العالمية لا يكون ترابطهم من النوع الذى يعرف عادة بين أفراد الجماعات ، لتحصيل العيش وحفظ الذات فحسب ، ولكن لاحداث إصلاح لم يخطر على بال البشر ، وهى مهمة يقل معها أن تقول إنها توجد ترابطا بين آحاد الآخذين بها ، ولكن يجب أن يقال إنها توحد بينهم وحدة لا تقبل الانفصام ، تجعلهم كأعضاء البدن الواحد لا غنى لبعضها عن البعض الآخر . فاذا كنا عجبنا من شدة تماسك أفراد المجتمع الاسلامى ، ومن استعصائه على أقوى الحملات الاجتماعية ، ومن سهولة تذليله للعقبات التى تعترضه ، ومن تغلب الفئات القليلة منه على الجماعات الكثيفة ، فان هذا كله يصبح بعد هذا البيان سهل الفهم ، معقول التعليل .

ذلك لأن الفرد الذى تبهر عقله جلال هذه المبادئ ، وتستولى على قلبه جمال هذه الأصول ، ينبعث لتحقيقها لا بقوة العقيدة الدينية وحدها ، ولكن بقوة كل غرائزه الانسانية أيضا . فان للانسانية غرائز طبيعية تناسب مكانة الانسان العقلية ، ثاوية فى صميم فؤاده ، فان لم يكن جميع أفراد النوع البشرى سواء فيها لنقص فى تربيتهم ، أو لتأخر فى درجات تطورهم ، فانها تظهر

جلية فى نوعهم موزعة على أفراده . وقد اجتمعت فى الاسلام عوامل أدبية تثير هذه الغرائز ، وتبلغ بها أقصى سلطانها ، فالآخذون بهذا الدين عن اقتناع ، كما حدث لرجال من أهل مكة وآخرين يزيدون عنهم عددا من أهل المدينة ، وصبروا على أشد ضروب الاضطهاد والايذاء فى سبيله ، وصُهروا فى معالجة أدوار ضعفه وقوته ، اكتسبوا من قوة الارادة ، وشـدة الشكيمة ، وفضائل الصبر والثبات والتضحية درجات وصلت الى حدودها البعيدة .

فاذا تألف مجتمع من أمثال هـؤلاء الرجال فانهم لا يفكرون إلا فى غرض واحد ، وهو نشر ما كلفوا بنشره لمصلحة الحق ، ومصلحة المصدقين به ، والمعرضين عنه أيضا ؛ وتصبح كل وجهتهم عالمية لا قومية . لا يفكرون قط فى الانحلال لأنهم يكونون قد فنوا فى المبادئ والأصول التى اقتنعوا بها ، واعتقدوا أن العمل على نشرها ، والموت فى سبيلها هو الحياة الصحيحة . فمثل هؤلاء لا يصح أن نعجب من استعصاء جماعتهم على الانحلال وليدة ، وقد سُلطت عليها محللات كثيرة ، بل العجب أن لا ينجحوا فى بث دعوتهم ، وتثبيت ملتهم . ولست بمبالغ إن قلت إن الفرد الواحد من مثل هذه الجماعة تزيد قيمته على ألوف من غيرها .

أتريد دليلا على هذا القول أبلغ مما فعله هذا المجتمع القليل العدد بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم ؟ أرسل أبو بكر ألوفا قليلة منه على قيصر القسطنطينية فاستولى منه على الشام ، وأتم الفتح خليفته عمر ، وفى الوقت نفسه أرسل الفاروق ألوفا أخرى منه على كسرى ، ففتح فارس برمتها ، وبعث بطائفة أخرى على مصر فأدخلها فى طاعة الخلافة الاسلامية . وقد لاقت هذه الألوف القليلة من هذه الجماعة مئات الألوف من خيرة الجنود الرومانية والفارسية فدحرتها ، وفرقتها شذر مذر ، فأضافت بذلك لدولتها فى مدى عشرين سنة ملـكا بعيد المدى ، لم يكن يدور بخلد أحد أن إيجاده من الممكنات فى مثل تلك المدة ، ولا للأمة العربية نفسها فى قرون عديدة .

أليس من مدهشات الأمور أن تتصدى الجماعه الاسلامية للدولتين اللتين كانتا تتنازعان السلطان على الأرض دون منازع لهما ، فتقتطع من إحداهما قطرين عظيمين : الشام ومصر ، وتثل عرش الأخرى وتضيفها الى دولتها ؟ !

هذه حادثة يصعب تصورها لولا أنها من الحقائق التاريخية .

وأدخل من هذا فى العجب ، أن تحكم هذه الجماعة هذه الممالك بعدل وإنسانية لم تكن تحلم به فى عهد حكوماتها الوطنية ، حتى أن الفـرس لما أدهشتهم هذه السيرة درسوا الديانة الاسلامية فعشقتها عقولهم وقلوبهم ، ودخلوا فيها فكانوا خير عناصرها علما وحكمة ، وحفل تاريخهم فى عهدهم الاسـلامى بالخدم الجليلة لهذا الدين ، حتى عُدوا من أقـوى أسباب ثباته واستمراره وبلوغه الغايات البعيدة التى بلغها فى العلم والحـكمة والفنون الجميلة .

محمد فريد وجدى

السنة

٢ — صفته صلى الله عليه وسلم فى التوراة

عن عطاء بن يسار قال : « لقيت عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهما ، قلت : أخبرنى عن صفة رسول الله صلى الله عليه وسلم فى التوراة ؛ قال : أجل ، والله إنه لموصوف فى التوراة ببعض صفته فى القرآن : « يأيها النبى إنا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا ، وحرزا للأميين ، أنت عبدى ورسولى ، سميتك المتوكل ، ليس بفظ ولا غليظ ، ولا سخاب فى الأسواق ، ولا يدفع بالسيئة السيئة ولكن يعفو ويغفر ، ولن يقبضه الله حتى يقيم به الملة العوجاء ؛ بأن يقولوا لا إله إلا الله ، ويفتح بها أعينا عميا ، وآذانا صما ، وقلوبا غلفا » . رواه البخارى .

تمهيد :

قدمنا الكلام فى الجزء السابق على مفردات هذا الحديث وشرحه . ونخص هذا الجزء بطرف من العلم والحكمة ، وملح من الآداب والأخلاق ، مما احتوى عليه هذا النعت الكريم الخليق بأن يفرد له كتاب .

نعته فى الأمم السابقة :

فمن ذلك ذكره صلى الله عليه وسلم فى الأمم السابقة ، والتنويه به قبل مبعثه ، بل قبل مولده بأجيال . وقد تواتر أن أهل الكتاب كانوا يتناقلون خبر بعثته صلوات الله وسلامه عليه ، ويتذاكرون البشارات به من كتبهم . وربما أشار الى عراقة ذكره وقدم تاريخه قبل اليهود والنصارى قوله تعالى « وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمننّ به ولتنصرنّه » قال على وابن عباس رضى الله عنهم : ما بعث الله نبيا من الأنبياء إلا أخذ عليه الميثاق لئن بعث محمدا وهو حى ليؤمنن به ولينصرنه وأمره أن يأخذ الميثاق على أمته لئن بعث محمد وهم أحياء ليؤمنن به ولينصرنه . ولعل حكمة هذا الميثاق مع علمه تعالى بأنه لن يبعث محمدا صلى الله عليه وسلم فى حياة أحد منهم ، هى الحفاوة به ، والعناية برفعة ذكره ، وتعظيم قدره ، صلوات الله وسلامه عليه . وقال طاوس ، والحسن ، وقتادة : أخذ الله ميثاق النبيين أن يصدق بعضهم بعضا . وهذا كما قال ابن كثير لا يضاد الأول ولا ينفيه ، بل يستلزمه ويقتضيه .

وإنما اقتصر القرآن الكريم فى بيان صفته صلى الله عليه وسلم على التوراة والانجيل لأنهما أقرب الكتب إليه، وهو مصدق لما بين يديه، ولأنهما قد نسخا ما سبقهما، كما أن القرآن نسخهما ؛ وإلا فقد جاء وصفه صلى الله عليه وسلم فى الزبور وسائر الكتب السماوية كما قال المفسرون والمؤرخون. ويؤثر عن بعض السلف أنهم كانوا يطلقون التوراة على ما عدا القرآن، فتشمل — على هذا — الكتب السماوية السابقة جميعا.

دفع شبهة :

وقد يخطر بالبال أن هذا النعت إنما كان فى التوراة قبل البَعثة المحمدية، أما بعد البعثة، فلا أثر له. ولكنك لا تزال ترى دلائل نبوته صلى الله عليه وسلم فى الكتابين باهرة، وأعلام رسالته بين سطورهما ظاهرة، على الرغم من اختلاف الترجمات، وتعاقب الدهور والأوقات. ومهما يؤول أوصافه أهل الكتابين، فلن تزال ألسنتهم تنطق بمعجزاته، وكتبهم تشهد بآياته « وإن فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون ».

وفى « إظهار الحق » و « قصص الأنبياء » من الأخبار التى تنطبق عليه صلى الله عليه وسلم وعلى البلد الذى يخرج منه، ما يغنى عن مصادر كثيرة، ومؤلفات جمة. ولولا محاولة تأدبنا بأدبه صلوات الله وسلامه عليه فى جمع الكلم لأوردنا كثيرا من الشواهد.

النظر فى الكتب القديمة :

ودل الحديث على إباحة النظر فى الكتب القديمة وإن بدلها أهلها وحرفوها، بل على طلب ذلك ممن يحق الحق ويدعو اليه، ويبطل الباطل ويحذّر منه. وقد وقع هذا فى العهد النبوى والذى بعده، دون إنكار ولا نهى. وإنما نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن النظر فى تلك الكتب والأخذ عن أهلها قبل استتباب الأحكام، واستقرار الاسلام، خشية الفتنة ؛ فلما انقشعت أذن لهم فى الاطلاع والبحث ؛ لما فيه من جليل الفائدة، وجزيل العائدة. نعم من خشى عليه التباس الحق بالباطل، أو إضاعة وقته فيها من غير طائل، فقد حق عليه أن يعدل عما يضره إلى ما ينفعه.

دخول الأسواق :

وأشار الحديث إلى أن دخول الأسواق والمشى فيها لا يعارض جلال النبوة ولا يؤثر فى وقار المروءة، وإن كانت — كما جاء فى الصحيح — أبغض البلاد الى الله. ولا ريب أن دخوله صلى الله عليه وسلم فى السوق إنما هو لتفقد أهلها ونهيهم عن منكرات التجارة وإرشادهم إلى كريم المعاملة، وقد ثبت أنه صلى الله عليه وسلم أول من احتسب (١) فى الأسواق، لا عمر

(١) احتسب فلان على فلان : أنكر عليه قبيح عمله

رضى الله عنه ، كما قال أكثر من كتب فى « الحسبة » . وإذا كان مشيه صلوات الله عليه فى الأسواق عنوان العظمة فى التواضع ، فهو الى ذلك مثل رائع للولاة والحكام فى رعاية الأمة وتفقد شئونها فى أحوالها ومعاملاتها كتفقد شئونها فى عبادتها وتربيتها . وقديما سخر الكفار « وقالوا مال هذا الرسول يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق » ، فقال الله تعالى : « وما أرسلنا قبلك من المرسلين إلا إنهم ليأكلون الطعام ويمشون فى الأسواق »

من أدب الخطاب :

وفى العدول عن الخطاب إلى الغيبة فى قوله « ليس بفظ الخ » مما يسمى فى علوم البلاغة بالالتفات ، تأديب كريم ، وتعليم قويم ؛ إذ لم يجابه نبيه صلى الله عليه وسلم بما يكره وإن كان منفيا . ولعل فى هذا الإجلال عبرة لقوم لا يتأدبون مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والأدب معه صلوات الله وسلامه عليه بعض ما فرض الله له من التشريف والتكريم .

وعد كريم :

وفى ختام الحديث وعد كريم بأنه تعالى لن يقبض خاتم النبيين اليه قبل أن يعيد به ملة أبيه ابراهيم عليهما السلام ، بعد أن اندرست ، ويقيمها به بعد أن تعوجت .

وذلك أن بعض العرب كانوا على الرغم مما زعموا أنهم على ملة أبيهم ابراهيم ، يتخبطون فى ضلالة الشرك ، ويتخذون من دون الله آلهة ، ولم يبق على دين الخليل إلا نفر قليل .

ولا حاجة هنا إلى الافاضة فى هجرة إسماعيل وأبويه ، ونسبة العرب المستعربة اليه ؛ فقد صحت فيهما الآثار ، وتواترت بهما الأخبار ، وأشار اليهما الكتاب العزيز .

وبعد ، فان ذنبا لا يغفر ، ووصمة لا تمحى ، أن يعرف الأجانب من سيرة نبينا صلى الله عليه وسلم وكريم شمائله ، أكثر مما نعرف . وكان حقا على أتباعه ، وبخاصة أولى العلم منهم ، أن يحيطوا بسيرته علما ، وألا يألوها دراسة وفهما ، فهى وسيلة الاهتداء بهديه والاقتداء به « لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيرا » ؟

طه محمد الساكت

المدرس بالأزهر

المشكلة الفلسفية العظمى

التأليه العقلى

— ٣ —

المظهر الفلسفى لفكرة التأليه

تمهيد :

أشرنا فى الكلمة الأولى من هذه السلسلة إلى أن المحاولة التى قام بها بعض أفذاذ قادة الفكر لتوحيد العالمين : الخارجى والداخلى ، أو المادى والروحانى ، والتى بدءوها بفرض موجود ثالث مستغن عنهما كليهما ثم عزوا إليه التأثير فيهما ، وبالتالى فرضوا أنه مبدأ وحدتهما ، قد انتهت بأن وضعت فكرة التأليه العقلى فوق قمة الفلسفة الأولى أو ما بعد الطبيعة .

غير أنه لما كان من الممكن أن يدرك هذا المبدأ المؤثر على أنحاء مختلفة ، وأن يبحث عنه الفكر فوق هذا الوجود المحس كله ، كما أنه لا مانع عقلا من أن يبحث عنه فى داخله ، فقد كان من الطبيعى أن ينشأ من ذلك مذهبان متباينان ، أولهما مذهب « Le hèisme » التييسم ، وهو المذهب الذى يرى أن الإله هو علة العالم ومبدؤه المنفصل والمختلف عنه اختلافا جوهريا والغير الخاضع للواقعية التى تسوده . وثانيهما مذهب « Le panthèisme » البانتييسم ، وهو الذى يرى عدم انفصال الإله عن العالم ، وهذا التعبير الشامل له معنيان مختلفان ، أحدهما أن العالم هو وحده الحق وأن الإله هو مجموعة أجزائه ، ويعرف هذا بمذهب وحدة الوجود الطبيعية أو المادية . ومن أشد القائلين به تشيعا له فى العصور القديمة الهنود ، وفى العصور الحديثة « هولباك » و « ديد يدروه » .

والمعنى الآخر هو أن الإله هو وحده الحق . ومن هذا المبدأ يتفرع فرعان ، الفرع الأول هو أن العالم ليس إلا مجموعة لانبثاقات فاضت عن الإله ، وهذا هو مذهب وحدة الوجود الروحانية . والفرع الثانى هو أن العالم ليس إلا مجموعة مظاهر يبدو فيها الإله فى صور خيالية لا تخفى الحق إلا عن النظر القاصر ، وهذا هو مذهب الحلول . وفى هاتين الحالتين الأخيرتين ليس للعالم — سواء أكان انبثاقات أم مظاهر على ما يختلف الاعتبار فى ذلك — أية حقيقة ثابتة ولا أى جوهر مميز . ولا ريب أننا لسنا فى حاجة إلى التنبيه هنا إلى أن أكثر متصوفى الاسلام النظريين هم على هذا المذهب ، وأن أشهر القائلين به من الفلاسفة المحدثين هو « اسبينوزا » على ما سيجىء تفصيله فيما بعد .

كان ظاهر النظام بإزاء دراستنا هـذه المشكلة يقضى علينا بأن نساير طبائع الأشياء فندرس كل فرع منها على حدة ، فنتتبع حلقاته بادئين بآراء القدماء منتهين إلى نظريات المحدثين ، ولكن لما كان القسمان كلاهما قد تأثرا بعقائد الجماعات الدينية تأثرا كان له فى تطورهما شأن جليل الخطر بحيث يجعل الفرق بين إدراك القدماء وإدراك المحدثين لافتا للأنظار ، فلم يكن لنا بد من اعتبار اختلاف العصور نقطة أساسية لا ينظر بجانبها الى اختلاف فروع المشكلة إلا نظرة ثانوية . ومن أمثلة هذا الأثر الذى طرأ على آراء القدماء فغير معالمها فى هذه المعضلة هو أن المذهب القديم القائل بالعلة المنفصلة لم يبلغ فى إيضاح هذا الانفصال ذلك المبلغ الذى بلغته المذاهب المتأخرة التى تأثرت بالمسيحية . ولهذا ظلت فكرة الإله المنزه عن جميع شوائب الاتصال فى الفلسفة الإغريقية متموجة كل التموج ، بل قل : ظلت مختلطة يشوبها التناقض والاضطراب ، وكذلك فكرة الإله الغير المتناهى والغير المحدود القوة ، بحيث لا تقف فى سبيله أية عقبة ولا يذعن لأية ضرورة ، هى فكرة شرقية واضحة التأثر بالديانة المسيحية .

وفى هـذا المعنى يقول الفيلسوف « بروشار » : « عندما يوازن المرء بين الفكرة التى تعقلها فلاسفة الإغريق عن الألوهية والفكرة التى تصورها المحدثون عنها يصير من الميسور له أن يلاحظ بينهما فـروقا عميقة إلى حد يبدو معه أنهما متعارضتان تعارضا حقيقيا ؛ فالألوهية الاغريقية مثلا قد انعدمت منها ميزتان أساسيتان انعداما يوشك أن يكون تاما ، وهاتان الميزتان هما بالذات الطابعان اللذان قرر المحدثون أنهما ملازمان للجوهر الالهى ، وهما : اللانهائية والقوة اللامحـدودة . فما لا ريب فيه أن الفلسفة الاغريقية — وسواء فى ذلك أفلاطون والرواقيون — لم تعتبر اللانهائية إلا نقصا ، بل من مستلزمات اللاوجود ... ولا يخفى أن أولئك الفلاسفة الاغريق قد أخضعوا الإله دائما الى مبدأ عقلى (كما فعـل أفلاطون) ، أو وحدوا بينه وبين المعقـول (كما ذهب أرسطو) ، أو مزجوا بينه وبين ناموس الـكون (كما صنع الرواقيون) . وينبغى أن يصل المرء إلى أفلوطين أى الى العصر الذى ظهر فيه الأثر الشرقى لـكى يرى أن اللانهائية قـد صارت وصفا إيجابيا ويشاهد أن الموجود الأعلى لم يعد يدرك كعقل محـدود ، وإنما يدرك على أنه كائن إيجابى فعال لا شىء يمكن أن يحدد قدرته أو أن يضع لها شروطا » (١) .

لذلك رأينا أن نبدأ بنظرة القدماء الى مشكلة التأليه بقسميها حتى إذا انتهينا منها عرضنا لنظرة المحدثين الى هذه المشكلة ، وهاك البيان :

---

(1) Brochard, Etudes de philosophie ancienne et moderne p. 498.

(أ) الادراكات القديمة

(١) مذهب العلة المنفصلة :

إله أفلاطون — ليس من الهين على الباحث أن يحدد إدراكات أفلاطون الإلهية تحديدا دقيقا ، ولهذا كانت تلك النقطة بين مؤرخى الفلسفة موضع جدل طويل وخلاف شائك ، فمنهم من جزم بأن هذا الحكيم كان لا يفرق بين الإله ومثال الخير ، ومنهم من صرح بأنه وضع الإله فوق جميع المثل . وعلى هذا القول تكون المثل إما تعيينات داخلية أو « صورا عنده فى الذات » على نحو ما يعبر شراح العرب والعصور الوسطى ، وإما أن تكون مخلوقة له أو منبثقة عنه ، وإما أن تكون تصورات فى علمه لا أكثر ولا أقل . وهذا التوجيه الأخير هو ما ذهب إليه مفكرو العصور الوسطى ولا سيما القديس توماس الذى كان يرى أن الذات الإلهية هى محل جميع المثل . ومن أولئك المؤرخين من أيقن بأن أفلاطون قد أخضع إلهه للمثل ولم ير فيه أكثر من أنه كائن متألف من عدة مثل وأنه معرض للصيرورة ككل الكائنات الأخرى ، وهذا هو توجيه « بروشار » . ومنهم أيضا من ذهب الى أبعد من ذلك فقرر أن فكرة الإله لا تشغل أى موضع من مذهب الأفلاطونية كما ذهب « بوفيه » فى كتابه « إله أفلاطون » .

على أنه مهما يكن من أمر هؤلاء الشراح وأولئك المؤرخين جميعا فإنه يبدو واضحا أن الإله عند أفلاطون هو نفس عاقلة مدبرة تدير العالم على خير ما يمكن (١) . وهذه النفس المدبرة هى التى أدخلت النسب والنظام والانسجام فى كل جزئيات الكون « الاله هو نموذج كل شىء (٢) » . ومعنى هذا كله أن إله أفلاطون هو « جميل ، حكيم ، خير ، جامع لكل المحامد (٣) » .

بهذا العنوان الأخير يكون الاله عند أفلاطون علة أساسية ، وإن لم يكن هو الخالق المنشىء فهو على الأقل المدبر المنظم (٤) . هو علة المزج الذى به يتدخل التحديد فى اللامحدد فيسوده ويحدده ، والذى به يتولد كل موجود (٥) .

غير أنه لما كان من غير الممكن أن يخلو أى شىء فى الكون من اللامحدودية ، وبالتالى كان من المستحيل محو الشر من الوجود ، فقد لزم أن يكون هناك شىء فوق متناول مقدرته ، وهو إزالة الشر بتاتا (٦) ؟ (يتبع)

الدكتور محمد غلاب
أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية

(1) Lois - 10 - 891, 892 — (2) Lois 4 - 716 c — (3) Phèdre 246 c
(4) République 2 - 380 c et Timée 28 d — (5) Philèbe 23 d et siwantes (6) Théetéte - 176 a .

المدخل الى دراسة الفلسفة الاسلامية

— ٤ —

الفصل الأول

العقلية السامية والعقلية الآرية

(تقدم الاشارة إلى مايلاحظ من الفوارق بين الجنسين السامى والآرى وإلى عواملها ، وإلى مايراد بكلمة جنس وكلمة عقلية أو روح شعب من الشعوب ، ثم مناقشة رأى « رينان » الذى يرى أن طابع عقلية الجنس السامى هو الوحدة والبساطة) .

تناول المسيو « لابى » مسألة طابع الجنس السامى المميز فى مؤلف حديث عنوانه : « الحضارات التونسية » ، لكنه لم يقصد فى خطبته وضعها أو معالجتها بشكل عام ، بل كان فى ذلك أقل من شأن سلفه . لقد عمد المؤلف إلى تحديد موضوعه على أضيق نطاق ممكن ؛ فالمسلمون واليهود الذين تحدث عنهم هم السكان الحاليون لمدينة تونس دون سواهم . ولأن هذا المفكر غريب عن الدراسات الشرقية ، ولأنه ملاحظ مدقق وفيلسوف فحسب ، نراه لم يقصد من كتابه إلا وصف مارآه بعينى رأسه وتناوُله وجمْعَ ماتفرق منه جمعا منظما ، دون أن يبحث فيما إذا كانت الصيغة العامة التى جمع فيها ملاحظاته كلها تنطبق أو لا تنطبق على مسلمى العالم بأسره .

إنى لاأريد الكلام عن المسيحيين فى تونس ، فقد فصل المؤلف فى الموضوع بالنسبة إلى هؤلاء إذ قال : « إن الأوربيين فى تونس لهم نفس طابع الأوربيين فى أوربا ؛ فالروح الأوربية فى نزعاتها الأساسية لاتمثل فى تونس فروقا هامة ، فلا داعى إذاً إلى وصف تلك الروح » . (١) لكن الجنس السامى الممثَّل فى تونس بفرعيه اللذين يتمثل فيهما خصائص الجنس تماما ؛ هذا الجنس الذى شد مايثور على كل تغيير ، والأمين جداً لنفسه وتقاليده وعبقريته ، هل يمثل فى العاصمة التونسية فروقا هامة تميزه عن الجنس الآرى الشغوف بالتغير والتقدم والكثير المرونة والتحرك والتنوع ؟ هذه هى المسألة التى وضعها المؤلف . أما الجواب فليس مشكوكا فيه ففى تونس ، إذا كان كل من المجموعات الجنسية الثلاث : الأوربيون واليهود والمسلمون ، يتميز عن المجموعتين الآخريين بمميز حاسم ، فمن المظنون والحالة هذه أن تكون لصيغة هذا التعارض الثلاثى قيمة عالمية بشرط مراجعتها وتمحيصها . من أجل ذلك قد

(١) الحضارات التونسية ص ٢١

نستطيع ، بعد إدخال تعديلات ، العثور على طابع مميز للجنس السامى عامة والفرع العربى خاصة من شأنه أن يتعارض بوضوح مع الجنس الهندى الأوربى فى جميع مظاهره .

إن الروح اليهودية متجهة نحـو المستقبل ، والروح العربية متجهة نحو الماضى (١) ، هـذه هى الصيغة العامة التى يراها مسيو « لابى » ، وكنا نود أن يكمل هـذه الصيغة ، بأن يضيف اليها أن الروح الأوربية متجهة نحـو الحاضر ، لـكنه يتهرب ويختم الفقرة بالعبارة الآتية : « إنه يمكن أن نقـول إن الروح العربية والروح الاسرائيلية تطرد الواحـدة منهما الأخرى ، ومع هذا لسنا فى حاجة الى وصف طابع الأوربيين لـكى نتحقق من أنه لا يحاكى الطابع الاسلامى ولا الطابع الاسرائيلى » (٢) . والواقع أن المؤلف يظهر دائمـا الجنس الأوربى كأنه جنس وسط بين الجنس العربى المتجه الى الماضى والجنس اليهودى المتجه الى المستقبل فى جميع التحليلات التى تكوّن كتابه ، إذ أخـذ يقارن بين الأجناس الثلاثة من ناحية اللغة والثروة والأسرة والدولة والدين والفنون . فهل يقول ذلك لأنه يفهم الروح الأوربية متجهة نحو الحاضر وحده ؟ أو نحـو الحاضر والمستقبل معا ؟ أو هى مقسمة بين الاحساس باللحظة الحاضرة والاهتمام بالمستقبل وذكرى المـاضى ؟ لقد ترك عمدا المسألة معلقة ، وهذا ما جعلنا نكتفى بهذا التقرير (٣) .

ومهما يكن ، فهل الصيغة التى وضعها مسيو « لابى » صحيحة كما هى ؟ وهل صحيح أن الجنس اليهودى فى تونس ينسى الحاضر والمـاضى ولا يفكر إلا فى المستقبل ؟ وللاجابة على هذا نتساءل : هل هناك جنس آخـر غير الجنس الاسرائيلى — إذا استثنينا الجنس الصينى والجنس العربى — ظل متمسكا بعقائده وتقاليده ومخلصا لها ، ومرتبطا بعاداته الأساسية ، ونخورا كثيرا بكتبه المقدسة التى كانت وما زالت تحيي فى نفسه ماضيه منذ الخليقة ؟ اللهم ، لا .

لقد تحدثوا كثيرا ، ويتحدثون دائمـا ، عن المرونة الجديرة بالاعجاب التى يمتاز بها الجنس اليهودى ، وقد وصلوا من ذلك الى نتيجة قد تبدو منطقية ، فظنوا أنه على استعداد طبيعى

(١) نفس المرجع ص ١٩ ، ١٣ : « الروح العربية منجذبة نحو الماضى ، هذه السمة المميزة تـكفى لتعريفها لأنه يمـكن أن يستنتج منها جميع السمات الأخرى » . ص ١٩ : « كل شئ يعود إلى هذه السمة : العربى متجه بأنظاره إلى الماضى ، وظهره مدار إلى المستقبل » . ص ٢٠ : « واليهود ينسون الحاضر لانشغالهم بالمستقبل » . ص ٢١ : « المستقبل هو مركز الدائرة الذى تتجه اليه جميع ميول الاسرائيلى التونسى ، كما أن الماضى هو بالنسبة للروح العربى مركز الجاذبية الوحيد » . (٢) نفس المرجع ص ٢١ .

(٣) وعند ماتناول المؤلف الموضوع بالتفصيل لم يستطع إنـكار الدور الهام الذى بعد الاهتمام بالمستقبل فى الحضارة الأوربية . ولـكن يبدو لنا أنه يميل الى الاعتقاد بأن المزاج الأوربى الميال الى المرح جعل الأوربى يشغل المركز الوسط بين نشاط الأوربى الملتهب والمقدر والمحتاط للمستقبل ، وبين عدم الاكتراث الاسلامى. إن الأوربى يفـكر بلا شك فى رفاهية المستقبل ، لـكنه لايهمل التمتع بالحاضر . راجع أيضا نفس المرجع ص ٢٠ ثم بين بالهامش أن المقصود باليهود هم اليهود الذين لم يتأثروا بأوربا .

للنزول عن ماضيه وأصله . لكنه ، وإن كان مما لا ريب فيه أن الشعب اليهودى قد نجح دائما فى سهولة عجيبة فى استيعاب لغات الشعوب التى اتصل بها وفنونها وعلومها وحضارتها ، فان قوة إرادته التى لا تقهر وكبرياءه التى لا يمكن التغلب عليها قد حفظاه من أن تمتصه الشعوب الأخرى (١) . ولهذا كان لنا أن نقول إن الشعب اليهودى قد استوعب كل شىء دون أن يستوعبه أحد ، وذلك على الأقل فى جميع البلاد ما عدا أوربا المعاصرة . على أنه إذا كان قد استوعب فى تلك البلاد فان هـذا ليس إلا أمرا ظاهريا سطحيا ؛ أما فى أعماق نفسه فإنه لم يتخل فى أى بلد عن تقاليده الأساسية ، بل لقـد حافظ بغيرة على شعائره الدينية ، واحترام أصله وتاريخه العريق فى القدم ، والعهد الممتاز الذى تم بينه وبين إلهه فى الماضى ، والذى يعد أساسا وضمانا لآماله فى المسيح المنتظر .

إذاً ، فالجنس اليهودى لم يهمل بطبيعته الماضى أو الحاضر ، سواء فى تونس أو فى غيرها . والقول بغير هـذا خطأ كبير جرنا أحيانا الى إساءة تحليل وفهم بعض الأمـور الدقيقة والصحيحة غالبا . لماذا مثلا يحرم اليهود الزواج من غـير جنسهم ؟ لم يستطع « لابى » إلا أن يجيب بأن امتزاج الأجناس خطر على مستقبلها ، ولهذا حرم اليهود الزواج من جنس آخر غير جنسهم (٢) . لكنه مما لا ريب فيه أن اليهود لم ينظروا فى هـذه المسألة الى مستقبل الجنس أو مستقبل الانسانية ، بل كان باعثهم فى هـذا التحريم العمل على ضمان نقاء الشعب المختار . فالفكرة كانت إذاً فكرة الحياة وفكرة الأخلاص للماضى لا فكرة الأخلاص للانسانية وللمستقبل ، أى أن الغرض النهائى هو حب الماضى واحترام التقاليد .

هذا فيما يختص بالشعب اليهودى ، أما فيما يختص بالشعب العربى فاننا نوافق فى غـير صعوبات على أن الروح العربية متجهة للماضى ، وأنها قليلة التفكير فى المستقل . ذلك ما يجعلها جديرة باللوم لعـدم تبصرها . ومن هذه السمة الهامة فى مميزاتها يمكن أن نصل إلى تفسير عدد كبير من خواص الحضارة الاسلامية كما فعل « لابى » بكثير من الحكمة ، لكننا لن نستطيع تفسيرها كلها على مانظن وخاصة لن نستطيع تفسير أهمها .

ذلك ما سنشير إليه فيما بعـد إذا ما حاولنا بدورنا استخلاص طابع مميز أدق للروح الاسلامية وللروح العربية عامة ، وسنثبت حينئذ أن الارتباط بالماضى وأن عدم التبصر الذى يعتبر نتيجة مباشرة له ، ليسا فى مقدمة السمات التى تجعل لهذه الروح طابعا خاصا بها ؛ بل إن هذه السمة وما نتج عنها إن هى إلا ناشئة عن سمة أخرى أهم وأعمق ، إذاً فالصيغة التى ذهب اليها « لابى » ليست تامة فيما يتعلق بالعرب أيضا ؛ أى أن هذه الصيغة ناقصة بالنسبة إلى الجنس العربى ، وغير صحيحة جزئيا بالنسبة إلى الجنس اليهودى .

(١) رينان . التاريخ العام للغات السامية ص ١٨٧ ـ ١٨٨
(٢) الحضارات التونسية . ص ١٢٣ ـ ١٢٥

وفى رأينا أن عيوب هـذه الصيغة قابلة للتصحيح مرة واحدة اذا كانت الروح اليهودية متجهة هى أيضا إلى حد كبير نحو الماضى ، فهى لاتقابل توأمتها — الروح العربية — كطرف ثان لمقابلة ، أما الروح الهندية فلن تستطيع أن تكون الطرف الوسط بينهما ، لأن هـذا يخالف المعقول . واذا أردنا أن نعتبر فضلا عن ذلك أن حب الماضى أو التفكير فى المستقبل وأن عدم التبصر أو التبصر يعد طابعا ثانويا مشتقا فى شعب أو جنس من طابع آخر فما لا ريب فيه أن التبصر العجيب الذى يمتاز الشعب اليهودى المصرى به يجد تفسيره فى الظروف الخاصة التى أحاطت به وبتاريخه ، وربما رأينا فيما وراء هذا الطابع العرضى الذى يخفى طبيعته الأصلية طابعا أساسيا أوليا حقيقيا . ومن يدرى ، ربما نرى الطابع الأساسى الخاص بالشعب العربى يتطور ليمتزج بطابع الشعب اليهودى . هكذا كان يفكر « رينان » عندما اعتبر « الوحـدة والبساطة » الطابع الأساسى للروح السابقة عامة ، أى للروح اليهودية والروح العـربية على سواء ، لـكنه ربما أخطأ فى تعيين الطابع بالذات .

وأخيرا ، من يعلم أنه ربما اذا ماجمعنا الطراز السامى ووحدناه ثم حللنا الطراز الهندى الأوربى ، قد نـكشف طابعا مقابلا ليصبح طرفا ثانيا لمقابلة بين الطراز الهندى الأوربى والطراز السامى . وفى مثل هذه الحالة ربما نتوقع أن نرى أحد الفريقين الساميين ـ أى الذى كان أكثرها اتصالا بالشعوب الآرية ، وهو الفريق اليهودى ـ يبتعد تدريجيا عن الفريق الآخر ويقترب كثيراً أو قليلا من الطرف المقابل ، ليصير طرفا وسطا بين الطرازين المتقابلين (١) تلك هى الحقيقة بالذات كما نراها .

إلا أنه قبل عرض الفرض الذى نراه صحيحا ، نرى لزاما علينا أن ننبه الى أمر هام ؛ ذلك أنه قد رأينا ـ رغبة منا فى الوضوح والايجاز ـ أن نقدم الفرض الذى نقترحه حسب نظام منسق مكتفين بذكر نقاطه الرئيسية ، أما فـكرتنا ومنهجنا فلم يسيرا على هذا النمط . إذ أننا لجأنا إلى سلسـلة من الدراسات المفصلة شملت التاريخ والحضارة والدين والفلسفة الاسـلامية ، فقادتنا عن طريق التحاليل الجزئية إلى استقراءات واستنتاجات تدريجية اجتمعت أخيرا وكمل بعضها بعضا فى صيغة واحدة بسيطة عامة جدا . وبعد أن حددنا هذه الصيغة طرأت أمامنا صعوبات خاصة كانت قد وقفت حائلا فى سبيلنا ، إذ لم تحل لابصيغة « رينان » ولا بصيغة « لابى » . لـكن هذه الصعوبات قد وجدت حلها الطبيعى على مانرى فى هذا الفرض المفهوم ، وفى هذا القانون العام . وقد جاء هذا الحل مؤيدا ومفسرا لذلك الفرض الذى نتقدم به .

نقول هذا لـكى نتجنب ماقد يكون من لوم علينا ، حين يظن أننا شرعنا فى هذا البحث بطريقة أولية àpriari وفرضنا على الوقائع صيغة تصورت مقدما فهاهنا ، كما فى العلوم الرياضية مثلا ، كان نظام العرض عكسيا لنظام الـكشف ؟

الحديث موصول

محمد يوسف موسى

المدرس بكلية أصول الدين بالأزهر

(١) يريد بذلك أن يصبح الشعب اليهودى وسطا بين الشعب العربى والجنس الهندى الأوربى . المعرب

جبابرة رجالات الإسلام

خالد بن الوليد

— ٦ —

فتح مكة وتأمير خالد :

كان فتح مكة أملا تجيش به صدور المسلمين منذ أحسوا قوة الاسلام تسرى فى قبائل العرب فتجذبهم الى حظيرة قدسه أفرادا وجماعات ، ثم تعاظم ذلك الأمل حتى لهجت به ألسنتهم ، وتحدثوا به فى مجالسهم منذ كان العهد بينهم وبين قريش ، ذلك العهد الذى أفصح عن تأييد الله تعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم بما حباه به من كامل العقل ونافذ البصيرة ومحكم التدبير ، مما خفى بعضه على بعض الأكابر حتى من الله عليهم بالتثبيت فثبتوا ، وأنجز الله تعالى موعوده لنبيه ، وأتم نعمته عليه وعلى عباده المؤمنين بذلك الفتح المبين .

لم يكد خالد بن الوليد رضى الله عنه يستقر بالمدينة وقد عاد بكتيبة المسلمين من «مؤتة» أميرا وكان جنديا فأظفره الله على عدو كان له فى قلوب العرب أعظم هيبة جعلت غزوهم مثلا فى التندر من صناديد قريش على المسلمين ، حتى تتابعت الأنباء بأن قريشا نقضت عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأعانت حلفاءها بنى بكر على خزاعة حلفاء النبى صلى الله عليه وسلم بأشرافها : صفوان بن أمية ، وعكرمة بن أبى جهل وسهيل بن عمرو ، وحويطب بن عبد العزى ، ومكرز بن حفص بن الأخيف ، ومن تبعهم من عبدانهم ، وبيتوا خزاعة ليلا وهم غارون آمنون ، فقتلوا منهم عشرين رجلا ، وخرج عمرو بن سالم الخزاعى فى أربعين راكبا من قومه يستنصر رسول الله صلى الله عليه وسلم . روى أن ميمونة بنت الحارث زوج النبى صلى الله عليه وسلم قالت : بات عندى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ليلتى ، ثم قام وتوضأ للصلاة ، فسمعته يقول : لبيك ، لبيك ، ثلاثا ، فلما خرج من متوضئه ، قلت له : يا رسول الله ، بأبى أنت وأمى ، سمعتك تكلم إنسانا ، فهل كان معك أحد ؟ قال : هذا راجز بنى كعب يستصرخنى ، ويزعم أن قريشا أعانت عليهم بنى بكر ، قالت ميمونة رضى الله عنها فأقمنا ثلاثة أيام ، ثم صلى الصبح بالناس ، فسمعت راجزا ينشد على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو فى المسجد بين ظهرانى الناس ، وهو يقول :

لاهم إنى ناشد محمدا حلف أبينا وأبيه الأتلدا

إن قريشا أخلفوك الموعدا ونقضوا ميثاقك المؤكدا
فانصر هداك الله نصرا أبدا

فقام النبي صلى الله عليه وسلم وهو يجـر رداءه ، وهو يقول « لا نصرت إن لم أنصر بني كعب مما أنصر منه نفسي » ثم ثابت قريش الى رشدها ، وأدركت سوء صنيعها ، فأرسلت قائدها وشيخها أبا سفيان بن حـرب الى رسول الله صلى الله عليه وسـلم ليؤكد العهد ويزيد في مدته ، فقدم المدينة ودخل على ابنته أم حبيبة زوج النبي صلى الله عليه وسلم ، فأتى ليجلس على فراش رسول الله صـلى الله عليه وسلم ، فطوته عنه ، فقال : يا بنية أرغبت بي عن هـذا الفراش ، أم رغبت به عني ؟ قالت : بلى ، هو فراش رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأنت رجل مشرك نجس ، وما أحب أن تجلس على فـراش رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : والله لقد أصابك يا بنية بعدي شر ! !

هنا لفتة روحية سامية نسجلها ونمـر بها جـوازا ؛ تلك هي قـوة الإيمان المسيطرة على العواطف والمشاعر التي لم يبق معها للأبوة أدنى مـكان في إحساس الإيمـان ، مما سجلته هـذه المحاورة الطريفة بين الوالد وولده في صراحة جادة وحزم مؤمن ، وهـذا هو المعنى في قوله صلى الله عليه وسـلم « لا يؤمن أحـدكم حتى أكون أحب إليه من نفسه ووالده وولده » .

خـرج أبو سفيان من بيت ابنته بعد أن رأى أبدع فصل في رواية بدأها ، إن لم يكن قد أرضاه ، وهو لم يرضه ، فلا ريب أنه حـرك نفسه حركة غير إرادية في اتجاه لم يرده ، ولـكنه انتهى إليه في رحلته هذه ؛ خـرج الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فـكلمه فلم يرد عليه شيئا ، ثم ذهب الى أبي بكر وكلمه أن يكلم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : ما أنا بفاعل ، ثم أتى عمـر بن الخطاب فأبى ، ثم أتى علي بن أبي طالب فأبى ، ثم قال لفاطمة بنت رسول الله صـلى الله عليه وسلم أن تأمر ابنها الحسين وهو غـلام يدب بين يدي أبويه حتى يجير بين الناس فيكون سيد العرب فأبت ، فقال : يا أبا حسن إني أرى الأمور قد اشتدت علي فانصحني ، قال : والله ما أعلم شيئا يغني عنك ، ولـكنك سيد بني كنانة ، فقم فأجر بين الناس ، ثم الحـق بأرضك ، قال : وترى ذلك مغنيا شيئا ، قال لا ، والله ما أظن ، ولـكن لا أجد لك غير ذلك ، فقام أبو سفيان في المسجد ، فقال : أيها الناس إني قد أجرت بين الناس ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم « أنت تقول ذاك يا أبا سفيان » . ثم انصرف أبو سفيان الى مكة فتلقاه زعماء قريش ، فقالوا : ما وراءك ؟ قال : جئت محمدا فـكلمته ، فوالله ما رد علي بشيء ، ثم جئت ابن أبي قحافة فلم أجد عنده خيرا ، وجئت ابن الخطاب فوجدته أعدى القـوم ، ثم أتيت علي بن أبي طالب فوجدته ألين الناس ، فقـد أشار علي بشيء صنعته ، فوالله ما أدري

هل يغنيني شيئا أم لا ؟ قالوا وماذا أمرك ؟ قال : أمرني أن أجير بين الناس ففعلت ، قالوا : فهل أجاز ذلك محمد ، قال : لا ، قالوا والله إن زاد على إلا أن لعب بك الناس ، فما يغني عنا ما قلت ، قال : لا والله ما وجدت غير ذلك » .

أذن مؤذن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الناس بالفتح الأعظم ، وأمر الناس أن يتجهزوا وأمر أهله أن يجهزوه ، ولم يعلموا به أحدا ، حتى دخل أبو بكر رضي الله عنه على ابنته عائشة وهي تصلح بعض جهاز رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال يا بنية ما هذا الجهاز ؟ قالت : لا أدري ، قال أمركم رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن تجهزوه ؟ قالت نعم ، قال . فأين ترينه يريد ؟ قالت : ما أدري ، قال : ما هـذا زمان غزو بني الأصفر ، فأين يريد ؟ ! قالت لا علم لي ، ثم أعلم رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس أنه سائر الى مكة ، وقال « اللهم خـذ على أبصارهم فلا يروني إلا بغتة » وبعث الى من حوله من قبائل العرب ، فأجابه منهم سليم ، وغفار ، ومزينة ، وجهينة ، وأشجع ، وسليم ، حتى اجتمع له منهم الى المهاجرين والأنصار عشرة آلاف جنـدي كان الموت أحب إليهم من الحيـاة ، وسار بهم حتى بلغ موضعا يسمى « قديد » وهناك عقد الألوية والرايات ، وسمى الأمراء والقواد ووضع تفاصيل خطة الغزو ، وكانت أحكم خطة وضعها قائد حربي يريد فتحا دون إراقة الدماء ، لأنها قامت على أساس المفاجأة وتطويق العدو في بلده وأخذه على غرة حتى لا ينشب قتال ، وكانت راية رسول الله صلى الله عليه وسـلم مع الأنصار معقودة لقائدهم سعد بن عبادة ، وجعل على المجنبة اليسرى حواريه وابن عمته الزبير بن العوام ، وجعـل على المجنبة اليمنى غامز قناة بني الأصفر في مؤتة سيف الله وبطل الاسلام خالد بن الوليد ، وهي أول إمارة ينالها خالد من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وجعـل أبا عبيدة بن الجراح على الحسَّر والبيادق ، وأمر الزبير أن يدخل مكة من كُدى بأسفلها ، وأمر سعد بن عبادة أن يدخلها من كـدَاء بأعلاها ، وأمر خالدا أن يدخلها من موضع يقال له « الليط » ، وكان خالد رضي الله عنه أميرا على جميع جند القبائل ممن عـدا المهاجرين والأنصار ، وكان أولئك أربى من ثلث الجيش كله ، وهـذا بلا ريب تقدير عظيم لمكانة خالد العسكرية ، وبطولته الحربية . وفتحُ مكة الذي أمر فيه النبي صلى الله عليه وسلم خالدا على هذا الجمع العظيم كان أعظم الفتوحات الاسلامية الأولى ، سماه الله تعالى الفتح المبين ، فتأمير خالد على ثلث جيش يقوده رسول الله صلى الله عليه وسلم بنفسه في أعظم فتح عند المسلمين يومئذ دليل ساطع على ما لهذا البطل من البصر النافذ في سياسة الحرب وقيادة الجيوش ، وقد رأى أبو سفيان ووصف من حال جيش الاسلام ما يصور حال قريش من الفزع ، فقـد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمه العباس أن يحبس أبا سفيان بمضيق الوادي حتى يرى جنود الله ، قال العباس : فخرجت به حتى حبسته حيث أمرني رسول الله صلى الله عليه وسلم ومرت

به القبائل على راياتها حتى مر به رسول صلى الله عليه وسلم فى كتيبته الخضراء فيها المهاجرون والأنصار لا يرى منهم إلا الحدق ، فقال أبو سفيان : سبحان الله من هؤلاء يا عباس ؟ قلت : هذا رسول صلى الله عليه وسلم فى المهاجرين والأنصار ، قال : ما لأحد بهؤلاء من قبل ، والله يا أبا الفضل لقد أصبح ملك ابن أخيك عظيما ! قال العباس : ويحك يا أبا سفيان ، إنها النبوة ، قال : فنعم إذا ، قلت : الحقْ بقومك لخذرهم .

وهنا موضع للتأمل الصادق ، فهذا لون من حرب الأعصاب الذى يقصد به إشاعة الفزع فى قلوب الأعداء حتى تخور قواهم وتضعف معنويتهم ويتحلل تماسكهم ، وهو ما تحقق ؛ فقد دخل المسلمون البلد الحرام دون قتال إلا ما كان من البطل الصنديد خالد رضى الله عنه ، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد عهد الى قواده وأمرائه ألا يقاتلوا إلا من قاتلهم ، لكن خالد بن الوليد لقى بعض غطارفة قريش لا تزال العزة الجاهلية تنفخ فى آنافهم وأجمعوا على قتال المسلمين ، وفيهم صفوان بن أمية ، وعكرمة بن أبى جهل وسهيل بن عمرو فى ناس من بنى بكر ، وقوم من بنى الهون ، وبنى الحارث ، وبنى المصطلق ، ممن يسمون بالأحابيش لتحالفهم أسفل جبل يقال له « حبش » وكان من بنى بكر حماس بن قيس الذى أعد للمسلمين سلاحا فقالت له امرأته : لم تعد سلاحك هذا ؟ قال : لمحمد وأصحابه ، قالت : والله ما أراه يقوم لمحمد شىء ! قال : والله إنى لأرجو أن أخدمك بعضهم ، فلما أخذتهم سيوف المسلمين فر حماس حتى دخل بيته وقال لامرأته أغلقى على بابى ، قالت : فأين ما كنت تقول ؟ فقال :

إنك لو شهدت يوم الخندمه إذ فر صفوان وفر عكرمه
واستقبلتهم بالسيوف المسلمه يقطعن كل ساعد وجمجمه
ضربا فلا تسمع إلا غمغمه لهم نهيت خلفنا وهمهمه
لم تنطقى فى اللوم أدنى كلمه

ولما علا رسول الله صلى الله عليه وسلم ثنية كداء نظر الى البارقة على الجبل مع فضيض المشركين ، قال . ما هذا وقد نهيت عن القتال ؟ قال المهاجرون : نظن أن خالدا قوتل وبدئ بالقتال فلم يكن بد أن يقاتل من قاتله وما كان يا رسول الله ليعصيك ، ولا ليخالف أمرك ، ثم قال لخالد : لِمَ قاتلت وقد نهيتك عن القتال ؟ قال خالد : هم بدءوا ووضعوا فينا السلاح ، وأشعرونا النبل ، وقد كففت يدى ما استطعت ، فقال رسول صلى الله عليه وسلم : قضاء الله خير ؛ وفى رواية أن خالدا أنال قريشا شيئا من قتل ، فجاء رجل من قريش ، فقال يارسول الله هذا خالد بن الوليد قد أسرع فى القتل ، فقال النبى صلى الله عليه وسلم لرجل من الأنصار عنده : يا فلان ، قال : لبيك يا رسول الله ، قال : ائت خالد بن الوليد ، قل له : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمرك أن لا تقتل أحدا ، فجاء الأنصارى ، فقال : يا خالد إن رسول الله صلى

الله عليه وسلم يأمرك أن تقتل من لقيت ، فاندفع خالد فقتل سبعين رجلا من أهل مكة ، فجاء الى النبي صلى الله عليه وسلم رجل من قريش ، فقال : يا رسول الله هلكت قريش ، لا قريش بعد اليوم ! قال : ولِمَ ؟ قال : هذا خالد لا يلقى أحدا من الناس إلا قتله ، فقال النبي صل الله عليه وسلم : ادع لى خالدا ، فلما أتى اليه خالد قال : يا خالد ألم أرسل اليك أن لا تقتل أحدا ؟ ! قال : بل أرسلت الى أن أقتل من قدرت عليه ، قال : ادع لى الأنصارى ، فدعاه له فقال : ألم آمرك أن تأمر خالدا أن لا يقتل أحدا ؟ قال : بلى ولكنك أردت أمرا وأراد الله غيره ، فكان ما أراد الله . وروى مسلم فى الصحيح عن أبى هريرة قال : أقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد بعث على إحدى المجنبتين خالد بن الوليد ، وبعث الزبير على الأخرى ، وبعث أبا عبيدة على الحسر ، فقال لى : يا أبا هريرة اهتف لى بالأنصار ، فهتفت بهم فجاؤا فأطافوا به فقال : أترون الى أوباش قريش وأتباعهم ؟ ثم قال باحدى يديه على الأخرى احصدوهم حصدا حتى توافونى بالصفا ! قال أبو هريرة فانطلقنا فما نشاء أن نقتل أحدا منهم إلا قتلناه ، فجاء أبو سفيان فقال : يا رسول الله أبحت خضراء قريش ، لا قريش بعد اليوم ! فقال صلى الله عليه وسلم : من أغلق بابه فهو آمن .

هذا مجمل الأحداث فى هذه الواقعة ، والروايات فيها مختلفة ، وقد ترتب على هذا الاختلاف تفريعات للعلماء والمؤرخين ، وعلى حسب هذا الاختلاف تختلف الصورة فى موقف البطل خالد بن الوليد من هذه الأحداث ، ولكنها على كل حال صورة نيرة تمثل بطولة خالد ومكانته العظيمة فى جيوش الاسلام ؟

صادق ابراهيم عرجون

بين أديبين

قال مخارق : لقينى أبو اسحاق اسماعيل بن القاسم قبل نسكه فقال أنا والله صب بك ، ولوع اليك ، مغمور القلب بشكرك ، واللسان بذكرك ، متشوق إلى قربك ، متشوف إلى رؤيتك ومفاوضتك ، وقد طالت الأيام على ما أعد به نفسى من الاجتماع معك ، ومن قضاء الوطر منك . فما عندك انا الفداء لك ، أتزورنى أم أزورك ؟

قلت جعلنى الله فداك ما يكون من هو منك بهذا الموضع ، وفى هذا المحل ، إلا الانقياد إلى أمرك ، والسمع والطاعة لك ، ولولا أن أسيء الأدب فى أمر بدأت فيه بالفضل لقلت ان كثيرا ما ابتدأت به من القول ، يقل فيما عندى من الشوق إليك ، والشغف بك ، دون ما حركك هذا القول منى فوجبت لك المنة به على ، وأنا بين يديك ، فاثن عنانى إلى ما أردت ، وقدنى كيف شئت ، تجدنى كما قال القائل :

ما تشتهيه فانى اليوم فاعله والقلب صب فما جشمته جشما

أصول نظرية المعرفة عند الفارابى

تكلمنا فى المقال السابق عن الخلاف بين الفارابى والمعلم الأول على تقسيم العقل ؛ ذلك أن أرسطو يقول بعقلين : المنفعل والفعال ، بينما الفارابى يجعل العقول أربعة : العقل بالقوة والعقل بالفعل ، والعقل الفعال ، والعقل المستفاد ، ولا يتقيد الفارابى بهذه الأسماء إذ يقول فى بعض مؤلفاته عن العقل بالقوة إنه الهيولانى ، وعن العقل بالفعل إنه بالملكة (١) وحينئذ نرى أن تسمية ابن سينا للعقول ليست جديدة بل مأخوذة من المعلم الثانى .

وننتقل الآن الى الكلام على النقطة الثانية من موضوعنا وهى فساد العقل المنفعل وخلود العقل الفعال فى رأى أرسطو ، ثم نرى رأى الفارابى فى هذه المسألة .

ويحسن أن ننقل اليك ما ذكره الفارابى عن هذا الشأن قال : «ولهذا العقل مراتب يكون مرة عقلا هيولانيا ، ومرة عقلا بالملكة ، ومرة عقلا مستفادا ، وهذه القوى التى تدرك المعقولات جوهر بسيط وليس بجسم ، ولا يخرج من القوة الى الفعل ولا يصير عقلا تاما إلا بسبب عقل مفارق وهو العقل الفعال الذى يخرجه الى الفعل . . . وهو مفارق للمادة يبقى بعد موت البدن وليس فيه قوة قبول الفساد ، وهو جوهر أحدى ، وهو الانسان على الحقيقة ، وله قوى تنبعث منه فى الأعضاء ، وظهوره من واهب الصور » (٢) .

ورأىُ الفارابى فى هذه الفقرة السابقة التى نقلناها عن عيون المسائل أوضح من رأيه فى مقالة العقل . قال « وأما العقل الفعال الذى ذكره أرسطوطاليس فى المقالة الثالثة من كتاب النفس فهو صورة مفارقة لم تكن فى مادة ولا تكون أصلا ، وهو بنوع ما عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد » (٣) .

والفارابى فى مقالة العقل أقرب الى روح أرسطو ، بينما رأيه فى عيون المسائل ينقل عن الأسكندر الأفروديسى وغيره من المفسرين .

وعندما ذكرنا ترجمة نص كلام أرسطو فى كتاب النفس وجدنا أنه يجعل العقل المنفعل فاسدا والفعال خالدا .

ولا يفوتنا أن نذكر أن الفارابى يسمى العقل بالقوة أو الهيولاني عقلا منفعلا كما سماه أرسطو ، وفى ذلك يقول فى كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة « ويسمى العقل الهيولانى العقل المنفعل » (٤) .

---

(١) عيون المسائل ص ٣٠ طبعة مصر . (٢) المرجع السابق ص ٣٠ (٣) مقالة العقل ص ٣١
(٤) آراء أهل المدينة ص ٦٤

ولا نستطيع أن نستخلص رأى الفارابى عن العقل الهيولانى أهو فاسد أم خالد ؟ أما رأيه فى العقل الفعال فهو صريح إذ يقول « وليس فيه قوة قبول الفساد » كما نص فى عيون المسائل، غير أن قوله « وهذه القوى التى تدرك المعقولات جوهر بسيط وليس بجسم » يجعلنا نشعر أنه يعتقد بأن العقل الهيولانى أو المنفعل غير فاسد أيضا .

ويزيد فى اعتقادنا هذا أن الفارابى يفصل فصلا تاما وتمييزا واضحا بين المحسوس والمعقول أو المادة والروح . ولما كانت المادة فاسدة والروح خالدة ، وليس العقل ماديا فهو إذن خالد فى شطريه المنفعل والفعال .

واليك نص ما ذكره بشأن الفصل بين المحسوس والمعقول .

« ليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس أن يعقل ، ولا من شأن المعقول من حيث هو معقول أن يحس ، ولن يستقيم الاحساس إلا بآلة جسمانية فيها تتشبح صور المحسوس تشبحا مستصحبا للواحق الغريبة ، ولن يستقيم الادراك العقلى بآلة جسمانية ، فان المتصور فيها مخصوص ، والعام المشترك فيه لا يتقرر فى منقسم ، بل الروح الانسانية هي التى تتلقى المعقولات بقبول جوهر غير جسمانى وليس بمتميز ولا بمتمكن بل غير داخل فى وهم ولايدرك بالحس لأنه من حيز الأمر (١) ».

غير أن للمسألة وجها آخر ؛ ذلك أن العقل الهيولانى متصل بالفرد وليس مفارقا ، فهو يظهر بظهوره ويموت بموته ، وفى هذه الحالة يكون العقل الهيولانى فاسدا .

وندع هذه المسألة جانباً وهى فساد العقل الهيولانى لأن رأى الفارابى عنها غير صريح كما قدمنا ، وننتقل الى الكلام عن العقل المفارق وهو الفعال .

ومن الواضح أن الفارابى لم يأخذ فى هذه المسألة برأى أرسطو بل برأى المفسرين كما سنبين لك .

ذلك أن أرسطو لم يبسط رأيه بسطاً وافيا شافيا أو واضحاً لا يقبل التأويل . يقول أرسطو « لا يكون العقل عقلا صحيحاً إلا حينما يفارق C'est seulement quand elle est séparée, que l'intelligence est vraiment ce qu'elle est .

وقد اعتمد المفسرون على هذا الرأى الغامض المختصر فوصلوا به إلى نهايته المنطقية المحتومة . فقالوا إنه لا يفارق حينا ويفارق حينا آخر ، بل يفارق فى جميع الأحيان . وقالوا إنه يفارقنا بمعنى أنه منا ثم يفارقنا ، بل هو جوهر ليس منا يفيض علينا من الخارج ، فهو جوهر إلهى . وهذا العقل هو الذى يهدى الانسان ويضىء له المعقولات .

(١) فصوص الحكم فص ٤٣ ص ٤٢

هـذا هو تفسير الأسكندر وثامسطيوس وفيلوبون وسائر المفسرين اليونان وجميع فلاسفة العرب دون استثناء (١) .

فإن قيل إن هذا المذهب لا يتلاءم مع مذهب المشائين وفلسفة أرسطو ، قلنا إن أرسطو لم يتحرج أن يأخذ من أصحاب الفلسفة السابقين عليه بعض الآراء وضمنها مذهبه العام ، ونخص بالذكر بصدد العقل ما أثبته لانكسا جوراس ، دون أن يعنى أرسطو بالالتفات إلى مناقضة رأى أنكساجوراس للمذهب العام الأرسطوطاليسى .

فهذه الثغرة التى فتحها أرسطو فى فلسفته ، يضاف إليها نزعة المفسرين الدينيـة ، هى التى أوحت إليهم أن يأخذوا من أرسطو ما قاله عن مفارقة العقل ، ثم يؤلفوا عليه نظرية تتلاءم مع رأيهم فى الدين .

أما قول الفارابى إن العقل الفعال « جوهر أحـدى وهو الانسان على الحقيقة وظهوره من واهب الصور » فمأخوذ عن المفسرين لا عن أرسطو .

وكذلك قـوله فى فصوص الحـكم « الروح الانسانية هى التى تتمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته . وذلك بقوة لها تسمى العقل النظرى . وهذه الروح كمرآة وهذا العقل النظرى كصقالها . وهذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الالهى كما ترتسم الأشباح فى المرايا الصقيلة إذا لم يفسد صقالها طبع » (٢)

وقال فى موضع آخر « الحس تصرفه فيما هو من عالم الخلق ، والعقل تصرفه فيما هو من عالم الأمر . وما هو فوق الخلق والأمر فهو محتجب عن الحس والعقل ، ليس حجابه غير انكشافه » (٣) .

قال رينان فى كتاب عن ابن رشد وفلسفته « إن الاسكندر الأفروديسى هو أول وأعظم المفسرين لنظرية العقل التى وردت فى الجزء الثالث من كتاب النفس لأرسطو . ويتضح من كلام ثامسطيوس أن جدلا طويلا شاع فى بدء القرون الوسطى حول هذه النظرية . وعندهما أن العقل المفارق خارج عن الانسان ، وأنه واحد فى أصله أى الله ، وأنه كثير بكثرة الأفراد الذين يشتركون فيه كالأشعة الـكثيرة التى تفيض عن الشمس » [٤] .

فهذا كله يؤيد ما ذكرناه من أن الفارابى أخذ عن المفسرين فى مفارقة العقل ووحدته . ونذكر فى المقال المقبل رأيه فى الاتصال ؟

الدكتور

أحمد فؤاد الاهوانى

---

(١) Averroes par Renan p. 125

[٢] فصوص الحـكم ص ٤٠ [٣] المرجع السابق ص ٤٢ [٤] ابن رشد تأليف رينان ص ١٢٩، ١٣٠

علوم القرآن

— ٢ —

علم أحكام القرآن

أبحاث ودراسات :

المشهور المستفيض على ألسنة العلماء فى كتبهم أن علم أحكام القرآن من فروع علم التفسير معللين ذلك بأن الحكم لا يؤخذ من الآية إلا بعد تفسيرها وبيان معناها وتوجيه دلالتها فكأن الحكم جزء من معنى الآية الكريمة ومدلولها ، أو هو كل المعنى والمدلول إن كانت الآية خاصة به .

وعندى أن هذا التعليل ليس خاصا بعلم أحكام القرآن بل هو عام فى جميع علوم القرآن التى سردناها لك فى المقال السابق . فعلم قصص القرآن مثلا لا يكون إلا حيث تفسر آيات القصص وتبين معانيها وتوجه دلالتها ؛ وعلم المجمل والمبين لا يكون إلا حيث تفسر الآيات المجملة ويتضح إجمالها ، وإلا حيث تفسر الآيات المبينة ويتضح تبيينها ؛ وعلم الأمثال ، وعلم المتشابهات ، وعلم الناسخ والمنسوخ ، وعلم الجدل ، وعلم الأقسام وغيرها الحال فيها كذلك .

فلو أخذنا بهذا التعليل على ظاهره «دون تأويل» لزم أن تكون جميع علوم القرآن من علم التفسير أو فروعا من علم التفسير ؛ إذ كلها يتوقف على تفسير الآيات وبيان معانيها . وقد قلنا فى المقال السابق إن العلوم إنما تمايز بموضاعاتها فلا بد من بحث موضوعات هذه العلوم وملاحظة الفروق الدقيقة بين كل علم وعلم وبينها وبين العلم الرئيسى لها المشترك بينها وهو علم التفسير ؛ وذلك لقوة التشابه بينها حتى إنها لتكاد تختلط . وكذلك لابد من تأويل هذا التعليل بأن علم التفسير يتناول علم أحكام القرآن كما يتناول غيره من علوم القرآن تناولا أوليا قبل أن تصير لهذه العلوم شخصيات معنوية مستقلة ، وعوارض ذاتية تميزها عن غيرها . أما وقد صارت كذلك وأفرد لها العلماء مؤلفات خاصة ، واصطلحوا على تسميتها بأسماء مخصوصة ؛ فقد تغير الحال . وأما إضافتها للقرآن بعد ذلك فهو للمح الأصل وللرمز الى عدم توغلها فى الشهرة والاستقلال ولدفع التشابه عند الاطلاق . فلو قيل (علم الأحكام) لا نصرف الى الفقه ، ولو قيل (علم الأمثال) لا نصرف الى أمثال العرب ، وهكذا ، وليس شأنها فى ذلك شأن علم التفسير وعلم القراءات ، فهما لقوة شخصيتهما واستقلالهما وذيوع شهرتهما لم ينصرفا عند الاطلاق إلا للقرآن .

ومن البحث الآتى يتضح لك موضوع العلم الذى نحن بصدده :

قال العلماء : إن علم أحكام القرآن يتصل اتصالا وثيقا بعلم أصول الفقه ، وبعلم الفقه ، وليس أحدهما . أما اتصاله بالأول فلأن موضوعه الأدلة السمعية من حيث استنباط الأحكام الفرعية الشرعية منها ، وأصل الأدلة وأساسها القرآن الكريم ، فالعلم بالأحكام المستنبطة منه هو علم أحكام القرآن .

وأما أنه ليس إياه فلسببين ، أولهما : أن الادلة السمعية ليست هى الكتاب فقط بل هناك السنة ، والأجماع والقياس وهى الأدلة المتفق عليها عند الأئمة . وهناك أدلة خاصة عند بعض الأئمة مثل الاستحسان عند الحنفية والاستصحاب عند الشافعية والمصالح المرسلة عند المالكية ؛ فالأحكام المأخوذة من هذه الأدلة — عدا القرآن — كيف تكون أحكام القرآن ؟ وثانيهما أن الحكم المأخوذ من الآية وهى الدليل السمعى إنما هو ثمرة الدليل ونتيجته وثمرة الشى خارجة عنه . فالحكم خارج عن الآية ، ولذلك لم يرض الأصوليون أن يكون حكم الفرع فى القياس ركنا من أركانه لأنه ثمرته ، فهو خارج عنه والخارج عن الشيء لا يكون ركنا فيه .

وعندى أن فى السبب الأول بحثا وهو أن الأدلة السمعية المقصودة فى موضوع علم أصول الفقه ليست هى الكتاب فقط الخ ، فصحيح أن الأدلة المتفق عليها عند الأئمة هى الأربعة المذكورة ولكنها عند التحقيق ترجع كلها الى القرآن .

أما السنة فمنزلتها من الكتاب منزلة البيان من المبين لقوله تعالى « وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم » فهى تبين مراده ، وتخصص عامه ، وتقيد مطلقه بل وتنسخه إن كانت متواترة عند الامام الشافعى كما فى ابن الحاجب وغيره . فليس بين القرآن والسنة من هذه الناحية إلا الاجمال والتفصيل .

وأما الاجماع فما لم يكن له مستند من الكتاب والسنة فلا يعول عليه مطلقا ، فمرجعه إذاً اليهما . وأما القياس فقد أقره الكتاب وأقرته السنة ، ولولا ذلك لما كان قياسا شرعيا تثبت به الأحكام أما الكتاب فقوله تعالى (فاعتبروا يا أولى الابصار) . وأما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم حين بعث معاذا الى اليمن : «بم تحكم فيهم يا معاذ ؟ فقال بكتاب الله تعالى ، قال فان لم تجد ؟ قال فبسنة رسوله ، قال فان لم تجد ؟ قال أقيس الأمر بالأمر . قال صلى الله عليه وسلم : الحمد لله الذى وفق رسول رسوله الى ما وفق اليه رسوله » .

والخلاصة أن الأدلة السمعية كلها ترجع فى آخر الأمر الى القرآن . فالأحكام المأخوذة منها كأنها مأخوذة من القرآن ؛ فالاستدلال إذا على أن علم أحكام القرآن ليس هو علم أصول الفقه بالأدلة السمعية من ناحية عمومها ليس دقيقا كما ترى .

هذا من ناحية أصول الفقه . وأما اتصال علم أحكام القرآن بالفقه نفسه فواضح لأنها أحكام شرعية فرعية أخذت من آيات الأحكام فى القرآن . وأما أنه ليس إياه فأولا : أن أحكام الفقه أعم من الأحكام المأخوذة من القرآن لأنها تشمل الأحكام المأخوذة منه ومن السنة والاجماع والقياس والاستحسان الخ . وفيـه المناقشة المتقدمة بنفسها . وثانيا ـ لأن أحكام الفقه تعلم سردا لأجل العمل بها دون نظر الى أدلتها المكتسبة هى منها . فاذا لوحظت الأدلة قفزت الى أصول الفقه واصطبغت بصبغته ، وعلى الأول عامة كتب المتأخرين من الفقهاء فهم لا يلاحظون الأدلة عند تقرير كل حكم . نعم قـد يكتفون بذكر الدليل فى صدر البـاب الذى قد يشمل أكثر من مائة حكم فيقولون : والأصل فيه آية كذا أو حديث كذا ثم يسردون الأحـكام سردا . وأما المتقدمون من الفقهاء الذين أوتوا حظا وافرا من قـوة الاستنباط فقد درجوا فى كتبهم على الاستدلال على كل حكم . والأول يعرف (بفقه المتأخرين) والثانى يعرف (بفقه المتقدمين) .

ويستخلص مما تقدم النتائج الآتية :

أولا — أن علم أصـول الفقه يبحث عن الأدلة السمعية من حيث استنباط الأحـكام الشرعية الفرعية منها .

ثانيا — أن علم الفقه يبحث عن نفس الأحكام من حيث علمها والعمل بها سواء لوحظت أدلتها كفقه المتقدمين أم لم تلاحظ كفقه المتأخرين .

ثالثا — أن علم أحـكام القرآن يبحث عن الأحـكام الفقهية بشرط إضافتها الى آيات الأحـكام من القرآن .

رابعا — أن علم التفسير يشتمل على كل ما تقدم لأن القرآن فيه كل شىء .

وقد جرت عادة العلماء الفنيين فى المـكتبات أن يضعوا كتب (علم أحـكام القرآن) فى فهرس علم التفسير وأطلقو عليها اسم (تفسير آيات الأحـكام) ، ولم أشأ أن أخرج على عادتهم لجاريتهم فى فهرس دار الـكتب المصرية سابقا وفهرس المـكتبة الأزهرية الآن ، ووضعت الـكتب المؤلفة فى هذا العلم فى فهرس التفسير ، وسنذكرها مع التعليق عليها فى المقـال الآتى إن شاء الله ؟

حسن حسين
مدرس فى معهد القاهرة
ومندوب فهارس المـكتبة الأزهرية

عمل سقراط الفلسفى

— ٢ —

عرض لنا اكسانوفون تصورا للأخلاقية قلنا فى المقال السابق أننا لن نستطيع أن نقبله على علاته ، ومن المحتمل أن اكسانوفون لم يستطع أن يفسر تماما فكر سقراط . غير أنه من الغريب أن نجد هذا المذهب لدى أفلاطون معروضا فى هذه المرة بوضوح وتأكيد جديرين بالفيلسوف الحق . فنحن بصدد هذا الغرض الذى أشرنا اليه من قبل ، والذى — طبقا له — تكون الفضيلة هى العلم ، أو كما يقول أفلاطون (بروتاغوراس ص ٣٥١) لا يمكن أن يقهر العلم باللذات أو بأى داع آخر ، ومعنى هذا أنه من المستحيل لانسان يعلم بوضوح أين يكون الخير ، أن يُحمل نحو الشر . ولكى يثبت سقراط ذلك وضع أولا قضية جزئية ولكنها فى الآن نفسه هامة : أنه اختلاف حقيقى بين الخير والملائم ، فما اسميه خيرا فهو ملائم وما نسميه شرا فهو غير ملائم . (والقصد بالملائم هنا الملاذ) . فاذا ماتقرر هذا فالقول بأن الانسان الذى يعرف الخير يستسلم لسلطان اللذة ، يفسر بأن الخير قد غلب عليه . ولكن هذا قد لايعنى إلا مايأتى : أنه اختار لذة أقل فى حين كان يستطيع اختيار لذة أكبر . وكذلك القول بأنه يفضل ماهو شر على ما هو خير إنما هو القول بأنه يفضل الألم . وفى كلمات أخرى مادمنا نقول إنه لايوجد اختلاف بين الخير واللذة والشر والألم ، فينبغى أن نقول إنه إذا كنا نميل إلى هذا الجانب أو ذاك ، فذلك لأننا نعتقد بأن فيه قدرا كبيرا من اللذات ، لأنه إذا كانت الدوافع التى نحن بصددها من طبيعة واحدة ، فان عظم الكمية وحدها هو الذى يمكن أن يميل بنا إلى إحداها . وقد نخطىء فى تقدير اللذات ، لأن قربها أو بعدها قد يجعلنا نخطىء فيها ، كما أن المسافة قربها أو بعدها قد يجعلنا نضع تقديرات غير صحيحة على المساحات الحقيقية للاشياء . ولكن كيف نتجنب الخطأ فى الموازنة بين اللذات ؟ يجيب سقراط على هذا بأنه فى هذه الحالة الأخيرة لدينا وسيلة ، وهى أن نلجأ إلى القياس . فاذا ما كنا بصدد تقدير اللذات ، وتحديد ما هو خير منها وما هو شر ، فيجب علينا قياسها . ويتكون العلم على هذا الأساس . والعلم يتمسك بأكثر الأفعال لذة — والعلم — أى معرفة الكمية الحقيقية للذة — لا يمكن أن يقهره شىء ، فاذا ما عملنا الشر وأسلمنا أنفسنا له فذلك لأننا فى الحقيقة جهلاء ، أما إذا لم نكن كذلك وكنا نرغب دائما خيرنا الأعظم ، أى لذتنا العظمى ، فاننا سنمضى نحوها دائما إذا كنا نعلم أين هى . هذا البرهان الغريب يستند على مبدأين — أولا : أن الخير هو اللذة — ثانيا : أننا بصدد موجود واحد

لا تميز فيه عـدة وظائف أو طبائع ، أى أنه يفترض الوحـدة إن من دوافع الفعل وإن من الفاعل .

ويرى بروشارد أنه بدون أن ينقص من قيمة هذه الاستشهادات السابقة فان تسلر استطاع أن يجد فى بعض النصوص الخاصة بسقراط قليلا من الآراء السامية ، وبعض التصورات التى لا يبدو عليها مسحة من الجفاف . فاستخرج من اكسانوفون : أن سقراط يؤكد ، مع اعترافه بنظرية نسبية الخـير ، أن عـدة أشياء خيرة بذاتها وتعاون بذاتها على كمالنا الداخلى ، ويرى تسلر أن هذه الفقرات على جانب عظيم من الأهمية ، وخاصة لأنها وصلت إلينا عن طريق اكسانوفون ، وهو رجل عملى . ويضيف تسلر أن سقراط إذن قد تناقض مع نفسه ، فمن جهة يعترف بالمذهب النفعى ، ومن جهة أخرى يضع أساس النظرية التى سنراها فى صورتها الـكاملة لدى تلميذه أفلاطون ، والتى تقرر أن هناك عدة أشياء خيرة بذاتها . وخيرها هذا مستقل عن الميزات المادية التى نستطيع أن نستمدها منه « من المؤكد أن هناك تناقضا بين الاعـتراف بأن الفضيلة هى الغاية السامية للحياة والتوصية بها من الوقت عينه لما تحصل عليه من ميزات » . وقد تجنب أفلاطون هذا القول حين رأى أن فيه تناقضا Iradne. Boutroux, t. III. p. 145

ولـكن ليس يوجد ما يدفعنا إلى أن ننسب هـذه الأقوال الى سقراط . وقد استخرج تسلر فقرة يطالب فيها سقراط تلامذته باكمال النفس الانسانية وإخضاع كل شىء لهذه الغاية . بل ولدى اكسانوفون نفسه ما يظهر منه أن للنفس الانسانية عنـد سقراط قيمة فى ذاتها . ولـكن ينبغى أن نفهم ماذا يقصد بهذا . يوجد نص عند اكسانوفون يبدو أنه يشير إلى هذه المسألة إشارة واضحـة (Mem. I. 1 Ch. IV.) يذكر فى هـذا النص أنه لا شىء أفضل للنفس الانسانية من أن تتجنب الحر والبرد ، وأن تبحث وتجد ما هو ضرورى لاشباع البطن ومطالب الـكائن العضوى الأخرى . هذا إذن هو فكر سقراط حين يثبت سمو النفس ، فالنفس عضـو متكيف تكيفا عجيبا للغايات النافعة لحياة الانسان . وفى كلمة أنه لا يعتبر النفس غاية فى نفسها . ولـكن وسيلة أو آلة أو عضوا متكيفا على أحسن وجه لوظيفته التى تهب الانسان أكبر كمية ممكنة من المميزات المادية . يجد سقراط نفسه هنا أمام صعوبة لم يتمكن من التغلب عليها . فمن ناحية يشعر بعقله وحكمـته العملية بأنه يجب أن يكون لديه عنصر عملى أسمى من اللذة المباشرة ، ومن ناحية أخرى ، حين يرغم على أن يحدد هذا المبدأ ذاته لا يصل الى تمييز من النافع ، والنافع فى ذاته لا يختلف فى جوهره عن اللذة . لاشك أن سقراط وقع فى التناقض لأنه لم يكن لديه تعريف للذة ، ولو أنها الموضوع الرئيسى لأبحاثه . وهذا ما تثبته الفقرة التى ذكرناها من قبل من بروتاغوراس والتى يرد فيها سقراط الخير والشر الى اللذة والألم .

ويتبين هـذا واضحا فى محادثة بينـه وبين السوفسطائى أيبتفون Antiphon

Mem. 1 I. ch. VI. فإنه يعترض على سقراط بأنه مع بحثه عن الخير أو النافع ، لم يصل (أى سقراط) على العموم إلا الى نتائج متوسطة ، فإنه يأكل أردأ أكل ويلبس أحقر ملبس وحرم من كل اللذات ، ويعيش شقيا . يجيب سقراط على هذا بأنه حقا فقير وأن طعامه حقير وأنه يلبس لباسا واحدا صيفا وشتاء وأنه يسير حافى القدمين ، ولكنه يحيا حرا صابرا بدون مطلب فلا يعتمد على إنسان وليس عبدا لجسده . ويعدد عددا من الفضائل ، هذه الفضائل طبقا لنظريته ميزة لأنه قد يحصل منها على عدة ميزات غير أنه لا يستفيد منها فى الحقيقة أية فائدة ولا يحصل منها على أية لذة . هنا صعوبة بل وتناقض ، ولكنه تناقض مختلف عما ينسبه تسلر الى سقراط ، تناقض يتكون مما يأتى : يوصى سقراط بممارسة اللذات المختلفة بسبب ميزاتها المادية التى هى جديرة بالحصول عليها ، ولكنه لا ينتفع بهذه الميزات .

وفى اختصار عرف سقراط الفضيلة بأنها العلم ، ولكن هذا التعريف الصورى البحت لا يكفى بل ينبغى تحديد هذا العلم أعنى الخير ، ولم يكن فى مقدور سقراط إلا وضع أفكار غامضة تقريبا عن النافع أو اللذة ، ولم يستطع معالجة المسألة . وهنا كذلك وفيما يخص المشكلة الرئيسية لفلسفته ، لم يستطع أن يكتشف تعريفا .

ولكى يكمل البحث عن السبب الذى من أجله وجد سقراط نفسه غير قادر على وضع التعاريف وتحديد مادة العلم ، بالرغم من قوته النفسية وعظمة منهجه ، يجب أن نبحث كيف توصل تلميذاه أفلاطون وأرسطوطاليس الى معالجة المسألة التى توقف فيها الأستاذ . أخذ أفلاطون وأرسطوطاليس المذهب السقراطى كنقطة بدء ، فقبلا الفكرة العامة أن العلم موضوعه الأفكار العامة ، وأنه لا فضيلة بدون علم ، فكانا فى الحقيقة المكملين الحقيقيين لسقراط . ولكن إذا كانت الفضيلة أولا تفترض العلم ، فانها لا ترد كلية اليه . لكى تكون فاضلا ينبغى أن تعلم ، ولكن لا يكفى أن تعلم . وفى كلمات أخرى لا تعتمد الفضيلة على العقل أو على العقل وحده . ولذلك قد لا نستطيع تعلمها . ويوجد فى النفس جزء آخر ، جزء غير عقلى ينبغى أن نحسب له حسابا فى تعريف الفضيلة . ولكى يحقق أفلاطون هذا الغرض درس طبيعة النفس وميز فيها ثلاثة أجزاء . ونحن نعلم - بواسطة أى حجة فى الكتب الأولى للجمهورية - وصل إلى هذه النتيجة بعد أن شبه النفس الانسانية بمدينة وميز من المدينة الانسانية ثلاث طبقات مختلفة . وقد وصل أرسطو الى نفس النتيجة بطريقة أخرى ، وباعتبارات غير نفسية وإنما ميتافيزيقية بملاحظته تتابع الموجودات وخضوع صور الموجودات السفلى لصورها العليا .

ثم إن تابعى سقراط لم يكتفيا بالاشارة الى الاختلاف بين العلم والفضيلة ، إنما وضعا تعاريف مجردة للفضيلة والخير . وقد كان أفلاطون أول من وضع هذا التعريف للفضيلة . هذا التعريف الذى تحتفظ به الفلسفة اليونانية جميعها : الفضيلة هى العمل الخاص لكل موجود .

(Rya. I. fin.) وفضيلة إنسان هى استخدام عقله . هذا التعريف هو الذى أخذه أرسطو وأكمله . فمن جهة : الخير عند أفلاطون هو إما مثال الخير ، الخير فى ذاته ، الموضوع الثابت للعقل . وإما من وجهة نظر إنسانية بحتة . الخير كما عرف فى آخر فيلابوس ، بمساعدة خمس عناصر مختلفة : الجمال والاعتدال والعلم بواسطة الفكرة الحقيقية واللذات البحتة البريئة Pwes . وقد بحث أرسطوطاليس الخير من وجهة مختلفة . فقد عرفه بالسعادة التى ترد ذاتها الى العمل المطابق للعقل . ونرى الفيلسوفين فى الحالين يتجاوزان دائرة العمل الانسانى ويحاولان البحث فى المعرفة الانسانية والميتافيزيقية للموجود ، وهذا بوضوح ما لم يستطع بل وما لم يرد سقراط عمله . ولهذا السبب كان ينبغى أن يبقى عمله غير كامل . ووجد التناقض بين الفكرة التى وضعها سقراط عن العلم ، والوسائل التى اتخذها لتكوين هذا العلم .

ولكن إذا كان سقراط لم يتم العمل الذى رسمه ، فانه أول من أدرك ما يجب أن يكون عليه العلم الآخلاقى ، ووضع الأحجار الأولى فى البناء الذى أكمله تلميذاه العظيمان . وهذا ما يبين الدور العظيم الذى شغله سقراط فى تاريخ الفكر الانسان والاعجاب الذى تشهد له به الأجيال المتعاقبة ؟

علی سامی النشار
مدرس بكلية الآداب

الفهم والتفهم

ذكر سهل بن هرون ، وهو من بلغاء القرن الثالث ، رجلا فقال :

لم أر أحسن منه فهما لجليل ، ولا تفهما منه لرقيق

فأخذ أبو تمام الطائى هذا المعنى ونظمه فقال :

وكنت أعز عزا من قنوع تعرضه صفوح من ملول
فكنت أذل من معنى رقيق به فقر إلى ذهن جليل

وقال سعيد بن مسلم للمأمون :

لو لم أشكر الله تعالى إلا على حسن ما أبلانى من أمير المؤمنين من قصده إلىّ بحديثه ، وإشارته إلىّ بطرفه ، لقد كان فى ذلك أعظم الرفعة ، وأرفع ماتوجبه الحرمة

فقال له المأمون :

يفعل أمير المؤمنين ذلك لأنه يجد عندك من حسن الإفهام إذا حدثت ، وحسن الفهم إذا حُدثت ، مالم يجده عند أحد ممن مضى ، ولا يظن أنه يجده عند أحد ممن بقى . فانك لتستقصى حديثى ، وتقف عند مقاطع كلامى ، وتخبر بما كنت أغفلته منه .

القلب فى العربية

— ٢ —

ومن المنكرين للقلب فى القرآن الآمدى صاحب الموازنة، وأبو حيان. عاب الآمدى على أبى تمام قوله:

طلل الجميع لقد عفوت حميدا وكفى على رزئى بذاك شهيدا

قال: (١) «أراد: وكفى بأنه مضى حميدا شاهدا على أنى رزئت؛ وكان وجه الكلام أن يقول: وكفى برزئى شاهدا على أنه مضى حميدا؛ لأن حمد أمر الطلل قد مضى وليس بشاهد ولا معلوم، ورزؤه بما أظهره من تفجعه شاهد معلوم، فلأن يكون الحاضر شاهدا على الغائب أولى من أن يكون الغائب شاهدا على الحاضر ... فان قال (قائل) هذا إنما جاء به على القلب، قيل له: المتأخر لا يرخص له فى القلب، لأن القلب إنما جاء فى كلام العرب على السهو، والمتأخر إنما يحتذى على أمثلتهم ويقتدى بهم، وليس ينبغى له أن يتبعهم فيما سهوا فيه. فان قيل: فقد جاء القلب فى القرآن، ولا يجوز أن يكون ذلك على سبيل السهو والضرورة، لأن كلام الله عز وجل يتعالى عن ذلك، وهو قوله تعالى: «ما إن مفاتحه لتنوء بالعصبة أولى القوة» وإنما العصبة تنوء بالمفاتيح أى تنهض بثقلها. وقال عز وجل: «ثم دنا فتدلى» وإنما هو تدلى فدنا، وقال: «وإنه لحب الخير لشديد» أى وإن حبه للخير لشديد. ولهذا أشباه كثيرة فى القرآن؛ قيل: هذا ليس بقلب، وإنما هو صحيح مستقيم؛ إنما أراد الله تعالى اسمه: ما إن مفاتحه لتنوء بالعصبة أى تميلها من ثقلها. ذكر ذلك الفرّاء وغيره، وقالوا إنما المعنى لتنيء العصبة. وقوله وإنه لحب الخير لشديد، قيل المعنى إنه لحب المال لشديد، والشدة البخل، يقال رجل شديد أى بخيل، يريد إنه لحب المال لبخيل متشدد، يريد إنه لحب المال أى لأجل حبه المال يبخل. وقالوا فى قوله عز وجل ثم دنا فتدلى: إنما كان تدليه عند دنوه واقترابه، أو كما قال أبو النجم:

عند دنو الأفق من جوزائه.

والجوزاء إذ دنت من الأفق فقد دنا الأفق منها، وليس هذا من القلب المستكره، ومثله فى الشعر كثير، قال الشاعر:

ومهمه مغبرة أرجاؤه كأن لون أرضه سماؤه

وليس الأمر فى ذلك بواجب؛ لأن أرضه وسماءه مضافان جميعا إلى الهاء وهى كناية عن المهمه، فأيهما يشبه بصاحبه كانا فيه سواء، وإنما تغير آفاق السماء من الجدب واحتباس القطر».

وأنت ترى أن ما قال به من القلب غير المستكره يحيله إلى غير قلب؛ إذ يقول والجوزاء إذا دنت من الأفق فقد دنا الأفق منها. على أن فى قوله فى حديث المهمه إن أرض

(١) الموازنة ص ٩٦ طبعة صبيح

المهمه وسماءه سواء شينا ؛ إذ بنى الشطر الأول على الحديث عن سمائه واغبرار أرجائه ، فوجه الكلام أن يظل فى التحديث عن هـذه السماء . وأرجع إلى الكلام على بيت أبى تمام ؛ فقد بنى الآمدى القلب فيه على أن الاشارة فى قوله : وكفى على رزئى بذاك ، تعود على حمد أمر الطلل ، والمعنى الأصلى عليه أن تفجعه عند رؤية الطلل يشهد أن عهده حين كان مأهولا بالأحبة حميد ، فكان أن قلب هذا المعنى ؛ وقد تكون الاشارة إلى العفو والدروس ، والمعنى عليه أن بلى الطلل ودروسه يشهد على حزنى وتفجعى إذ كان موجبا له .

وأبو حيان لم يرض ماجوزه الزمخشرى فى قوله تعالى فى سورة الأحقاف : «ويوم يعرض الذين كفروا على النار» من القلب على حد ما يقولون عرضت الناقة على الحوض . وقد علمت أن القلب فى مثل هذا على غير ما يقول ابن السكيت . وقد وجه القائلون بالقلب فى الآية العدول عن الأصل الى هذا الأسلوب بأن الغرض الاشارة الى أن الكفار مقهورون فكأنهم لا اختيار لهم فهم يتصرف فيهم كالمتاع . قال أبو حيان : «ولاينبغى حمل القرآن على القلب ؛ إذ الصحيح فى القلب أنه مما يضطر إليه فى الشعر ، واذا كان المعنى صحيحا واضحا فأى ضرورة تدعو اليه ؟ وليس فى قولهم عرضت الناقة على الحوض ولا فى تفسير ابن عباس مايدل على القلب ؛ لأن عرض الناقة على الحوض وعرض الحوض على الناقة كل منهما صحيح ؛ إذ العرض أمر نسبى يصح إسناده لكل واحد من الناقة والحوض» . وكون العرض أمرا نسبيا لايسوغ الخلط فى موقع طرفى النسبة إذا كان الموقع يدل على معنى خاص ؛ وأنت اذا مررت بعلى فالمرور أمر نسبى بينك وبين على ، ولكن لكل منهما موقع يتغير المعنى به ؛ ألا تراك لاتقول عرضت قصتى على الرئيس ؟ .

والحق أن القلب واقع فى الكلام ولا يخل بالفصاحة إذا لم يلبس على ما تقدم . غير أنه ينبغى التأمل قبل الحكم بالقلب ، فقد حمل قوم قوله تعالى «فعميت عليهم الأنباء يومئذ فهم لايتساءلون» على القلب ، وقالوا الأصل فعموا عن الأنباء : ولا قلب فى هذا وإنما هو على سبيل المجاز ، والمراد أن الأنباء لم تتفتح لهم ولم تنكشف ، واستعارة العمى للمنغلق كثيرة . وكان العامة فى القاهرة يقولون فى جسر على النيل : الكبرى الأعمى ، إذا كان لا يفتح للسفن تمر وإنما يفتح لها جسر آخر هو جسر قصر النيل . وحمل ابن جنى قول المتنبى :

نحن قوم ملجنّ فى زى الناس ... فوق طير لهـا شخوص الجمـال

وقال : (١) «تقديره : نحن ركب من الانس فى زى الجن فوق جمال لها شخوص طير» .
ويعقب عليه سر صاحب الفصاحة فيقول :

«وهذا عندى تعسف من أبى الفتح لا تقود إليه ضرورة . ومراد أبى الطيب المبالغة على حسب ما جرت به عادة الشعراء فيقول نحن قوم من الجن لجوبنا الفلاة والمهامه والقفار التى

(١) سر الفصاحة ١٠٨

لا تسلك وقـلة فرقنا فيها ، إلا أننا فى زى الإنس ، وهم على الحقيقة كذلك ، ونحن فوق طير من سرعة إبلنا إلا أن شخوصها شخوص الجمال . ولا شك أيضا فى ذلك » . وكذلك حمل بعضهم قول قطرى بن الفجاءة :

ثم انصرفت وقد أصبت ولم أصب　　جـذع البصيرة قارح الإقـدام

قال صاحب سر الفصاحة : «فقد حملوه على المقلوب وقالوا يريد قارح البصيرة جذع الأقدام كما يقال إقدام غِرّ ورأى مجرب ، وقد كان أبو العلاء صاعد بن عيسى الكاتب جارانى فى بعض الأيام هذا البيت وقال : ما المانع من أن يكون مقصوده : لم أُصبَ أى لم ألف على هذه الحالة بل وجدت على خلافها جَذعَ الأقدام قارح البصيرة ، ويكون الكلام على جهته غير مقلوب . وتمكن الدلالة على أن قوله لم أصب فى البيت بمعنى لم ألف — دون ما يقولون من أن مراده به لم أجرَح — بقوله قبله :

لا يركنن أحـد الى الإحجام　　يوم الوغى متخـوفا لحمام
فلقـد أرانى للرماح دريئة　　من عن يمينى تارة وأمامى
حتى خضبت بما تحدر من دمى　　أكناف سرجى أو عنان لجامى

فكيف يكون لم يصب وقد خضب هذا بدمه ؟ فأما قولهم إنه أراد من دمى أى دم قومى وبنى عمى فمبالغة منهم فى التعسف والعدول عن وجه الكلام ليستمر لهم أن يكون فاسـدا غير صحيح . وهذا الذى ذكره أبو العلاء وسبق إليه له وجه يجب تقبله واتباعه فيه . وفحوى كلام قطرى يدل على أنه أراد : جرح ولم يمت إعلاما أن الأقدام غير عـلة فى الحمام ، وحثا على الشجاعة ، ونهيا عن الفرار» فتراه لا يسكن الى ما تأوله صاعد وإن كان له حظ من النظر وهو يميل الى القول بالقلب . والحمل على القلب فى مثله غير سديد ؛ فان القلب كما تقـدم إنما يحسن إذا كان المعنى عليه ظاهرا غير ملتبس بغيره ، والظاهر أن كلام قطرى على وجهه ؛ وذلك أنه أراد أن بصيرته لا تزال فتية لم ينل منها فيبليها ما أصابه ، وأن إقدامه لا يزال فى قوة واكتهال .

وقال ابن برى (١) : وقد حمل بعضهم قوله سبحانه وتعالى « وامسحوا برءوسكم » على القلب ؛ لأنه قـدر فى الآية محذوفا تقديره ، وامسحوا برءوسكم الماء ، والتقدير عنـده وامسحوا بالماء رءوسكم فيكون مقلوبا ، ولا يجعل الباء زائدة كما عليه الأكثر . وقال البعيث :

ألا أصبحت أسماء جاذمة الحبل　　وضنت علينا والضنين من البخل

فحمله بعضهم على القلب والأصل : والبخل من الضنين والضنين من البخل ، وحمله ابن (٢) جنى على المبالغة كما سلف فى قوله تعالى : « خلق الإنسان من عجل» على حد قولهم هو مجبول من الكرم ، ومثله ما حكاه سيبويه من قولهم : مازيد إلا أكل وشرب . وقال النابغة :

---

(١) لسان فى تير　(٢) الخصائص ج٢ وانظر اللسان فى ضنن .

فلا تتركنى بالوعيد كأننى إلى الناس مطلى به القار أجرب

فقال البطليوسى فى شرحه : تقديره كأنى فى الناس مطلى بالقار فقلب ، والقار إذا قدرت فيه القلب فهو مفعول ما لم يسم فاعله » . وقوله إذا قدرت فيه القلب قد يشعر أن القلب فيه ليس ضربة لازب ، وقد يكون وجهه أن يقال مطلى صفة تامة وقوله به القار صفة أخرى مبينة لمطلى فلا يكون الكلام من القلب . وقال أبو الطيب :

وعذلت أهل العشق حتى ذقته فعجبت كيف يموت من لا يعشق

حمله بعضهم على المقلوب و « تقديره (١) عنده كيف لا يموت من يعشق ، وقال غيره : بل الكلام جار على طريقته والمراد به : كيف تكون المنية غير العشق ، أى إن الأمر الذى يقدر فى النفوس أنه فى أعلى مراتب الشدة هو الموت ، ولما ذقت العشق فعرفت شدته عجبت كيف يكون هـذا الأمر الصعب المتفق على شدته غير العشق ، وكيف يجوز ألا تعم علته حتى تكون منايا الناس كلهم به . وكان هذا أشبه بمراد أبى الطيب من حمل الكلام على القلب » .

بعض ما ورد فيه القلب :

منه قول خفاف بن ندبة :

كنواح ريش حمامة نجدية ومسحتِ باللثتين عصف الأثمد

قوله (٢) : كنواح ريش حمامة أى كنواحى ريش ، شبه شفتى المرأة بنواحى ريش الحمامة فى الرقة واللطافة والسمرة وأراد أن لثاتها تضرب إلى السمرة فكأنها مسحت بعصف الأثمد وهو ما سحق منه ، والأثمد حجر يتخذ منه الكحل ، فقوله ومسحت باللثتين عصف الأثمد أصله مسحت اللثتين بعصف الأثمد فقلب . وقال القطامى فى الناقة :

فلما أن جرى سمِن عليها كما بطّنتَ بالفَدَن السياعا

أمرت بها الرجال ليأخذوها ونحن نظن أن لن تستطاعا

الفدن القصر ، والسياع الطين ، وقوله بطنت يروى : طينت ، أى كما يطين بالسياع الفدن .

وقال (٣) عروة بن الورد العبسى :

فلو أنى شهدت أبا سعاد (٤) غـداة غدا بمهجته يفوق

فديت بنفسه نفسى ومالى وما آلوك إلا ما أطيق

يريد أن يقول : فديت نفسه بنفسى .

« يتبع »

محمد على النجار
مدرس بكلية اللغة العربية

(١) من سر الفصاحة ١٠٧ (٢) انظر فى معنى البيت شواهد الاعلم فى ذيل كتاب سيبويه ج١ ص ٩
(٣) سر الفصاحة ١٠٦ (٤) كذا فى سر الفصاحة وقد يكون : معاذ .

دفاع عن علماء البلاغة

تساجل الأستاذان محمد مندور ومحمد خلف الله المدرسان فى كلية الآداب من كليات جامعة فاروق الأول فى موضوع « المعرفة والنقد » على منبر مجلة الثقافة الغراء .

يحاول الأستاذ خلف الله فى هذه المساجلة أن يخضع الأدب والنقد لنظريات العلوم المرتكزة على قواعد عامة ، وأسس مسلمة ، يرجع اليها عند المفاضلة بين الآثار الأدبية فى الاستحسان والاستهجان ؛ فهو يداخل مثلا بين علم النفس والاجتماع والأدب ، فيفسر بعض الظواهر الأدبية مستعينا بقواعد علم النفس والاجتماع .

وبعبارة أدق يريد أن يجعل الأدب علما من العلوم له نظريات وقضايا كلية ككل علم ، حتى لا تكون المسائل الأدبية فوضى لا يلاذ فيها إلا بالذوق الفردى الذى طالما تستفزه النظرة العجلى ، ويستهويه الحسن البراق ، فيحكم حكمه مدفوعا وراء العاطفة الجياشة ، والانفعال السريع ، فيطيش سهمه ولا يصيب شاكلة الصواب .

وناهضه فى هذا الرأى الأستاذ مندور ، فانتدب للمحاماة عن الأدب والذود عنه ، فرّغب عن إقحام العلوم فيه ، ودعا الى أن الأدب مفارقات بين النوع الواحد ، وجزئيات من النفوس لا يمكن الحكم عليها بالقواعد العامة ، والنظريات العلمية الكلية .

فالمسألة كما قال حاكيا عن موريانس : أن هناك رجالا وكل ما يعدو الرجال الى التعميم مجازفة لا يشفع لها إلا الضرورات الملازمة لحياتنا العقلية (ثقافة عدد ٢٠٥) . ثم أخذ الأستاذ مندور يبين عقم المحاولات التى بذلت فى سبيل تطبيق القوانين التى اهتدت اليها العلوم الأخرى على الأدب ونقده (العدد نفسه) فبين أن قدامة الأعجمى وأبا هلال العسكرى الذى يعد امتدادا لقدامة قد خلطا وعاثا فى الادب فساداً حين حاولا ذلك التطبيق البغيض .

والأستاذ يدعو جاهدا أن يرغب الناس عن هذا النوع من التأليف ، ويعده خطرا على الأدب أى خطر ، ومثل لذلك بتعريف قدامة للشعر تعريفا منطقيا ، ومخالفته لابن المعتز فى تسميته المطابق بالمتكافىء ، وتعريفه المعاظلة بأنها فاحش الاستعارة ، وهو إضلال للمتأدبين وإفساد للذوق ، وإماتة للحاسة الفنية فى النفوس ، فكتب قدامة وأبى هلال مستطيرة الشرر يجب ألا ينظر اليها المتعلمون إلا على أنها وثائق تاريخية تنير لنا ماضينا ، وأما أن نعتبرها كتب نقد فلا ، وكفى طغيانها على كتب المتأخرين حتى يومنا هذا ، فلقد كانت فى ذلك محنتنا ، ومن واجبنا أن ندافع عن حياتنا التى يغذيها الأدب الصحيح .

ثم خلص الكاتب إلى أنه لا يعدل بكتاب دلائل الاعجاز لعبد القاهر الجرجانى كتابا آخر، وأما أسرار البلاغة فأقرب إلى الفلسفة النظرية منه إلى النقد الأدبى ؛ ثم أخذ يتكلم عن نظرية عبد القاهر فى النقد وهى أن المعرفة عنده ليست معرفة نظرية بل هى لغوية فنية ، تكتسب بالدربة وعلوم اللغة ، لا بالمنطق وعلم النفس والجمال .

والأزهر بدوره لا يستطيع أن يغمض الجفن ويؤثر العافية فى هذا المعترك العلمى ، فلا بد أن يدلى بدلوه فيحق الحق ويبطل الباطل ، ويدفع عن علماء البلاغة ما لحقهم من اتهام وما ألصق بهم من معايب ، اضطلاعا بالتبعة الملقاة على عاتقه ، وقياما بالواجب المفروض عليه ، لأنه القائم على أمر اللغة والدين فى الشرق . والحق أن الأستاذ على شىء من الصواب فى كلامه عن قدامة ، فإن المطلع على تآليفه يرى أثر الثقافة الفلسفية واضحا فيها كل الوضوح ، مما أثار علماء الأدب عليه قديما ، حتى إن أبا هلال العسكرى الذى يعده الأستاذ امتداداً لقدامة انتقده فى تعريف المعاظلة بأنها فاحش الاستعارة وتسميته المطابق بالتكافؤ ثم تلا تلو أبى هلال فى نقد قدامة ابن سنان الخفاجى فى سر الفصاحة ؛ فليس الأستاذ أول من تنبه إلى نقد قدامة فى تآليفه ، ولكنه حاذ حذوهم ، وسائر فى ركابهم . فأما موقفه من أبى هلال وغيره من جلة العلماء فسيبين عندما نناقشه فى عرضه لنظرية عبد القاهر الجرجانى ، وسنرى أنه ألصق بهم تهما كالها لهم جزافا من غير حساب ، استجابة لداعى العجلة التى لا يعرفها العلم الصحيح والنظر الهادئ .

بدأ الكاتب عرضه لآراء عبد القاهر بكلمة قالها الشيخ فى دلائل الاعجاز (ص ٤١٥) مفادها : أن الواضع لم يضع الألفاظ ليفيد معانيها الأصلية ، بل لتفيد بانضمامها مع غيرها معنى من المعانى المرادة من نفى أو استفهام أو خبر أو غير ذلك ، وأما معانى الألفاظ فهى معروفة قبل الوضع وإلا لم توضع الكلمات ؛ فكما أن الانسان لا يشير الى غير مشار إليه فحال أن يوضع اسم أو غير اسم لغير معلوم . وأخذ من هذه الكلمة أن مفردات اللغة ليست إلا رموزا لصور ذهنية محصلة من قبل ، فاللغة مجموعة من العلاقات لا مجموعة من الألفاظ . فعبد القاهر بهذا قد وضع أصلا تلاقى به مع علماء اللغة المحدثين .

ثم قال بعد ذلك : عن هذا العلم الشريف والأصل العظيم فرّع عبد القاهر كل آرائه ، وجماعها مسألتان (إحداهما) إنكاره لما رآه الجاحظ من أهمية فصاحة الألفاظ باعتبار تلك الفصاحة صفة فى اللفظ ذاته ، ثم ثورته على مذهب العسكرى الذى يرد جودة الكلام الى محسنات لفظية تقف عند الشكل . (ثانيتهما) تعليقه جودة الكلام بخصائص فى النظم .

والأستاذ يريد بانكار عبد القاهر لآراء الجاحظ ماجاء فى الدلائل ص ٤٥ :

فصل : وهذه شبهة أخرى ضعيفة عسى أن يتعلق بها متعلق ممن يقدم على القول من غير روية ، وهي أن يدعى ألا معنى للفصاحة سوى التلاؤم اللفظى ، وتعديل مزاج الحروف حتى لا يتلاقى فى النطق حروف تثقل على اللسان كالذى أنشده الجاحظ من قول الشاعر :

وقبر حرب بمكان قفر   وليس قرب قبر حرب قبر

وقول ابن يسير :

لا أذيل الآمال بعدك إنى   بعدها بالآمال جد بخيل

كم لها موقف بباب صديق   رجعت من نداه بالتعطيل

لم يضرها والحمد لله شيء   وانثنت نحو عزف نفس ذهول

قال الجاحظ : فتفقد النصف الأخير من هذا البيت ، فإنك ستجد بعض ألفاظه يتبرأ من من بعض الخ ، رحمك الله يا عبد القاهر ! لقد كنت صادق الحدس والفراسة فيما تقدر من أمور .

ها لقد تعلق بهذه الشبهة أستاذ من أساتيذ الجامعة فظن أنك تريد أن ترد على الجاحظ رأيا له ، ومذهبا ، وهو أن الفصاحة عنده صفة ترجع الى ذات اللفظ ، ولم يعرف ـ هداه الله ـ أنك تريد أن تقول إن الجاحظ لا يعنى هذا ، فمن تعلق به فقد تعلق بغير متعلق ، ولاذ بغير ملاذ ، وكيف يذهب الجاحظ وهو أبو البيان الى أن الفصاحة صفة ترجع الى اللفظ فى ذاته ، من غير أن تكون فى نظمه ومعانيه ، مع أنه نقل فى كتابه البيان صحيفة بشر بن المعتمر وهى تتضمن نظرية النظم التى يحاول الكاتب أن يرجعها الى عبد القاهر ، مع أنه لو أمعن لرأى أن عبد القاهر قد استغل آراء الجاحظ فى البيان العربى أعظم استغلال كما بينا ذلك فى غير هذا المكان ، على أن الجاحظ حينما عرض لأمر اللفظ وحديث التنافر لم يعرض له إلا حين كلامه عن عيوب الألفاظ الناشئة عن عيوب فى اللسان أو الشفة أو الأسنان ، فجر ذلك الى أن من ألفاظ اللغة ألفاظا مستكرهة قلقة ، قال : (ومن ألفاظ العرب ألفاظ تتنافر وإن كانت مجموعة فى بيت شعر لم يستطع المنشد إنشادها إلا ببعض استكراه ، فمن ذلك قول الشاعر (البيان ج ١ ص ٦٩) و (قبر حرب) البيت » ، ثم أورد أبيات محمد بن يسير السابقة .

فالجاحظ بصدد أن يقول : من ألفاظ اللغة العربية ما يكد اللسان ويثقل عليه ، ولم يقل إن الفصاحة ترجع الى صفة فى اللفظ ذاتية بدون اعتبار معانى الكلام ونظمه ، ولم يفهم عبد القاهر من الجاحظ ذلك ، ولم يقصد الرد عليه فى شيء كما فهم الكاتب .

« يتبع »

رياض هلال
بتخصص البلاغة والأدب

الجاحظ والبيان العربى

— ٤ —

ارتاب بعض الباحثين المعاصرين فى شخصية الجاحظ فى كتابه البيان ، ورأى أنها تكاد تكون معدومة فيه (١) ، وهذا موضع مناقشة هذه الفكرة الجائرة .

إن من يمعن فى كتاب « البيان » يؤمن معى إيمانا جازما بمدى ما فى هذا الرأى من جور على الجاحظ وغبينة لكتابه ، فشخصية الجاحظ فى كتابه البيان ليست معدومة ولا ضعيفة ، بل نراها قوية مهيمنة ، ونلمسها فى ثناياه فى مظاهر منوعة :

(ا) فهى فيما يذكره الجاحظ من أدب ورواية ، وفيما يسرده من آراء رجال البيان العربى فى البلاغة وعناصرها ومذاهبها ، ويكفى لظهورها فى هذا المظهر صبغ شخصية الجاحظ لهذه الروايات بصبغته ، وهضم عقليته لها وإخراجها فى أسلوبه الساحر ، وفى استطراده الفاتن العجيب ، وفى سعة تامة وإحاطة كبيرة باللغة والأدب والبيان .

(ب) وهى فى تعليقه على هذه الروايات والآراء ، وفى نقده لها وحكمه عليها ، ولن نحصى من ذلك نقده للآراء العامة فى الآدب وما يتصل به ، مما نراه (فى ص ٥٧ و ٥٨ ج ١) فى تعليقه على رأى الأهتم فى الأحنف بن قيس ، و (فى ص ٨٢ / ١) فى موافقته لرأى إياس فى حمد إعجاب الرجل بقوله ، و (فى ص ٧٣ / ١) فى تعليقه على الحكمة القائلة : قيمة كل امرئ مايحسنه ، و (فى ص ١/٧٤) فى ثنائه على كلمة بليغة لمحمد بن على و (فى ص ١/٩٢) فى نقده لرأى فى تعليل تهيب عمر من خطبة النكاح ، و (فى ص ١/١٢٩) فى مناقشته لكلمة عن ابن الزبير ، و (فى ص ١٧٤ / ١) فى نقده لمن يستحمق المعلمين ورعاة الغنم ، و (فى ص ١٤٣ / ١) فى نقده لرأى من يضع الحبشة مع الأمم العريقة فى الثقافة ، و (فى ص ٢/٥٧) فى نقده رواية خطبة رويت لمعاوية ، الى آخر ما فيه من التعليق والنقد فى هذا الباب ، إنما نريد نقده لما يتصل بالبيان من آراء ومذاهب تمس صميم البلاغة العربية ، ولا بأس أن نعد بعض هذه التعاليق والنقود .

١ — أنشد خلف الأحمر الجاحظ :

وبعض قريض القوم أولاد علة ... يكد لسان الناطق المتحفظ

فعلق الجاحظ على هذا البيت تعليقا جميلا ؛ فالشعر إذا كان مستكرها وكانت ألفاظ البيت من الشعر لا يقع بعضها مماثلا لبعض كان بينها من التنافر ما بين أولاد العلات . . . وأجود

(١) ص ٧ مقدمة نقد النثر .

الشعر ما رأيته متلاحم الأجزاء سهل المخارج ، فيعلم بذلك أنه أفرغ إفراغا جيدا وسبك سبكا واحدا ، فهو يجرى على اللسان كما يجرى على الأذهان (١/٦٣) ، وذلك تقرير لبلاغة الألفاظ والنظم ولتنافر الحروف والكلمات ؛ سبق اليه الجاحظ عبد القاهر وشيعته والسكاكى ومدرسته بقرون .

٢ — ويرى بليغ أن بلاغة الكلام فى أن يسابق معناه لفظه ولفظه معناه ، فلا يكون لفظه الى سمعك أسبق من معناه الى قلبك ، والجاحظ يثنى على هذا الرأى ويجتبيه (١/٩١ بيان).

ويرى ابن المقفع أنه يجب أن يكون فى صدر كلامك دليل على حاجتك ، كما أن خير أبيات الشعر البيت الذى إذا سمعت صدره عرفت قافيته (٩١ / ١ بيان) ، فيشرح ذلك الجاحظ ويدلى برأيه فيه (١/٩٢) ، مقررا بلاغة الاستهلال تقريرا ليس بعده من غاية .

٤ — والجاحظ جد معجب ببلاغة الكتاب ، يتجلى ذلك فى نقده لمذهبهم الأدبى فى الكتابة والبيان : (راجع ١٠٥ / ١ ، ٢٢٥/٣ بيان) ، وهو يرى أن حديث الأعراب الفصحاء بالغ الغاية فى الأمتاع ؛ وليس أفتق للسان ولا أجود تقويما للبيان منه (١١٠ / ١) ، كما يعجب ببلاغة المتكلمين والنظارين ويراهم فوق أكثر الخطباء وأبلغ من كثير من البلغاء (١/١٠٦) .

٥ — وذكر الجاحظ رأى إبراهيم بن محمد فى البلاغة وأنه يكفى من حظها ألا يؤتى السامع من سوء إفهام الناطق ولا الناطق من سوء فهم السامع ، ثم أشاد به وأثنى عليه (٧٥ / ١) .

٦ — واختلف علماء البيان فى الخطابة وهل يستجاد فيها الاشارة والحركة ؟ فذهب النظام الى استجادتها ، وجعلها رجل كأبى شمر عيبا فى الخطيب ، والجاحظ يذكر ذلك ويميل الى رأى أستاذه النظام محللا رأى أبى شمر وأرجعه الى صفاته الخلقية والنفسية من الوقار والتزمت (٦٩ و ٧٧ و ٧٨ / ١ بيان) .

٧ — ويختلفون كذلك فى شىء آخر يمس الخطيب والبليغ ، فهل السمت والجمال من تمام آلة البليغ أم لا ؟ يورد الجاحظ ذلك ويذكر بتفصيل رأى سهل بن هرون فى عدم عدهما من أدوات البلاغة (٧٦ / ١) ، ولا شك أن الجاحظ كان يدافع عن نفسه بما أورده وفصله فى ذلك الموضوع .

٨ — كثرة الكلام يراها بليغ كإياس خيرا وبلاغة ، ولكن الجاحظ يرد عليه ، لأن للكلام غاية ، ولنشاط السامعين نهاية (٨٢ / ١) .

٩ — وكذلك إعادة الحديث من العلماء من ذمه ومنهم من حمده ومنهم من جعل لحمده مواضع وأسبابا ، والجاحظ يتكلم فى ذلك ويدلى برأيه فيه ويجعله على قدر المستمعين له ودرجاتهم العقلية ، ويعلل سر مافى الذكر الحكيم من إعادة وتكرير (٨٤ و ٨٥ / ١) .

١٠ — والجاحظ يروى وصف ثمامة بن أشرس لبلاغة جعفر بن يحيى (١/٨٥) ، ويصف هو بلاغة ثمامة (١/٨٩) ، ويصف بلاغة بليغ يحذر من سحر الكلام وأثره ويدعو إلى اجتناب السوقى والوحشى وإلى أن يجعل الأديب همه فى تهذيب الألفاظ وشغله فى التخلص الى غرائب المعانى (١٧٦ و ١/١٧٧) والجاحظ هو نفس هذا البليغ . وكثيرا ما يتكلم فيخرج آراءه فى معرض الرواية عن سواه لغرض سنعلمه بعد حين ؛ وذلك كله يستحق الدراسة والأمعان ، لأنه يمس عناصر البيان وبلاغته .

١١ — والخطبة يستحسن أن يكون فيها آى من القرآن أو بيت من الشعر أم لا ؟ يذكر ذلك الجاحظ ويروى مذاهب البلغاء فيه (٩٣ / ١ ، ٢١٩) ، ويذكر أن منها الطوال ومنها القصار ، وأن لكل مواضع تليق به (١٩ / ٢) .

١٢ — ويرى العتابى أن كل من أفهمك حاجته فهو بليغ ، فيذكر الجاحظ ذلك ويحلله (١٢١ / ١) .

١٣ — والصمت يحمده قوم ويذمه قوم (١٤٣ — ١٤٦ ، ١٨٣ / ١) والجاحظ يقف من هؤلاء وهؤلاء موقف الناقد الحصيف ، فيناقش رأى من آثر الصمت (١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٨٤ ، ١٨٥ ، ٢٠٥ ج ١ بيان) ويدلى برأيه هو فى قوة وروعة ، داعيا الى ألا يتمسك البليغ بحكمة الصمت ما دام يجد القوة والمقدرة والملكات البيانية المواتية (١/١٤٧) .

١٤ — والشاعر أو البليغ قد يستطيع فنا من فنون البيان ويجيد فيه دون فن آخر ، ورأى بعض الشعراء حين سئلوا عن عدم إحسانهم فى بعض أنواع الشعر وفنونه أن ذلك ليس مرجعه قصورا فى ملكاتهم أو عجزا فى مقدرتهم الأدبية ؛ والجاحظ يناقشهم ويفيض معهم فى الجدال ذاهبا الى أن الرجل قد يكون له طبع فى فن من فنون الأدب دون فن وفى باب دون باب (٥١ ، ١٥٠ ، ١٥١ ج ١ ، ٢٥٩ ج ٢) .

١٥ — وبلاغة المتقعرين من اللغويين والنحويين يستسمجها الجاحظ وينقدها ويرى أن نهجهم فيها ليس من أخلاق الكتاب ولا آدابهم (٢٤٠ / ١) .

١٦ — وللشعوبيين رأى فى العرب وبيانهم ، والجاحظ لا يدعهم دون أن يحاسبهم ويناقشهم ويرد عليهم فى قوة وحرارة دفاع ، وفى كل ما أخذوه على العرب ، لا سيما ما يمس البيان والبلاغة بوجه خاص مما تراه فى (ص ١٥ و١٦ ح ٣ بيان) .

١٧ — ويرى بعض الباحثين أن أداة الكتابة وقريض الشعر كانت فى رسول الله (ص) معدومة ، فيناقش الجاحظ رأيهم ذاهبا الى أنها كانت فى رسول الله تامة ، ولكنه (ص) صرف تلك القوى الى ما هو أزكى بالنبوة ، وأراد أن لا يكون للشاعر متعلق مما دعا إليه ، وأنه (ص) لما طال هجرانه لقرض الشعر وروايته صار لسانه لا ينطق به ، والعادة توأم الطبيعة

(٢٣٠ و ٢٣١ / ٣) ؛ ونحن نستجيد رأى الجاحظ كل الاستجادة ؛ وعلل الجاحظ أمية رسول الله وعدم قرضه الشعر فى إفاضة وقوة بيان (٢٢٨ / ٣) ، وأدلى برأيه فى قوله (ص) : نحن معشر الأنبياء بكاء (٢٧٦ وما بعدها حـ ٣ بيان) .

وأخيرا فهذه هى شخصية الجاحظ فى بعض ما ناقش فيه آراء رجال البيان ، وهى لعمرى شخصية قوية مهيمنة لا تدعك حتى تؤمن بالجاحظ وثقافته ومذاهبه واتجاهاته فى الأدب والبيان .

حـ — وللجاحظ فوق ذلك شخصية الواضع لأصول البيان العربى ومذاهبه ، والداعى الى مناهج جديدة تستمد قوتها من روح العصر وقوته ، وأثر البيئة وسلطانها ، ومجد العربية وتطورها .

ومن عقلية الجاحظ وذوقه واتجاهاته الفكرة والأدبية :

١ — فالجاحظ أظهر من تكلم فى البيان وحاجته الى التمييز والسياسة والترتيب والرياضة وإلى تمام الآلة وإحكام الصنعة ، وإلى سهولة المخرج وجهارة المنطق وتكميل الحروف وإقامة الوزن ، وأن حاجة الكلام الى الحلاوة كحاجته الى الجزالة ، وأن ذلك من أكبر ما تستمال به القلوب وتزين به المعانى (٣٠/ ١) ، ولذلك فقد تحدث عن عيوب النطق وآفات اللسان (٣١ و٣٢ و٤٤ — ٤٦ و٥٨ — ٦٢ و٦٦ و٦٧ حـ ١) ، وتكلم على تنافر الحروف والألفاظ (٦٢ — ٦٤ جـ ١) ونادى بضرورة تجنب البليغ ألفاظ المتكلمين (١٠٦ — ١٠٨ جـ ١) وبترك الوحشى والسوقى (١١٠ ، ١٧٦ جـ ١) وكراهة الهذر والتكلف والتعقيد والتقعير والاسهاب والفضول (٢١ و ٢٨ و ٢٩ و ١٤١ و ٢٣٩ جـ ١) ونفى الكلام الملحون عن أن يكون من البلاغة (١٢١ — ١٢٤ جـ ١) متحدثا عن اللحن واللحانين (١٥٥ — ١٥٤ جـ ٢)

وذكر البيان وأن مداره على الأفهام (٦٨ / ١) والوضوح مع شرف المعنى وبلاغة اللفظ وصحة الطبع والبعد عن الاستكراه والتكلف ومع قوة التأثير وسحر البيان (٧٣ و ٧٥ و ٨٩ جـ ١) وأن يكون الكلام موزونا أصيب به مقدار الحاجة (١٦١ ، ١٦٢ جـ ١) مع العارضة واللسن (١٣٠ ، ١٦٣ جـ ١) ومع ترك الاسراف فى الصنعة والتهذيب (١٧٦ / ١) ومع استعمال المبسوط فى موضع البسط والمقصور فى موضع القصر (٢٨١ / ٢) ومع الطبع المتمكن والديباجة الكريمة والماء والرونق (١٦ و ٢٢٤ و ٢٢٥ جـ٣) ومتى شاكل اللفظ معناه وأعرب عن فحواه وكان لتلك الحال وفقا ، ولذلك القدر لفقا ، وخرج من سماجة الاستكراه وسلم من فساد التكلف والفضول والتعقيد ، حبب الى النفوس واتصل بالأذهان وهشت اليه الأسماع وخف على الألسن وشاع فى الآفاق . وكثيرا ما يكرر الجاحظ اصطلاحات أدبية فنية

خاصة مثل « صناعة الكلام » (٦٩ و ٢٢٠ جـ ١) وصناعة المنطق (٤٨ و ٦٧ و٢٠٩ و ٢٤٢ جـ ١) وهو يعنى بذلك هذا اللون الخاص من البيان البلاغي الذى يرسم مناهج الاداء .

وعنى الجاحظ أكثر ما عنى بالخطابة فأطال الكلام فى أوصافها وعناصرها وأدواتها ومظاهرها وفى هيئة الخطيب وسمته، وذكر عيوبها وآفاتها، ودعا الخطيب الى مراعاة شتى المقامات والأحوال، والى أن يطيل حيث تجب الاطالة ويوجز حيث يجب الايجاز، وذكر أكثر أعلامها ورجالها حتى عصره، كما تكلم على رسالة الخطيب وأثرها فى نفسه، وأورد من الخطب القصار والطوال الكثير الرائع .

وتكلم على النثر والمحادثة والكتابة : بلاغتها وعناصرها ومذاهب الكتاب الأدبية فيها، وعلى سحر الحديث والحديث المعاد، والسجع مطبوعه ومتكلفه وبلاغة المطبوع منه، وعلى اللحن وبدء ظهوره واللحانين، وكثير من المثل فى لحنهم، وذكر الحكم والمواعظ والزهد والدعوات السياسية والدينية وكثيرا من مثلها ، وتكلم على رواية الأدب وطبقات الرواة من نحويين ولغويين وأخباريين وأدباء واتجاهاتهم فى الرواية .

كما ذكر الشعر وأثره وخطره وألوانه وطبقات الشعر ، وتحدث عن مذاهب المطبوعين وأصحاب الصنعة منهم، وعن الحوليات ورجالها، ذاكرا بعد كلام الله ورسوله عن الشعر، ومكانة الشعر والشعراء فى الجاهلية وكيف غلبته الخطابة أخيرا بعد التكسب بالشعر وكثرة الشعراء ، وحتم على الأدباء الناشئين عرض ثمراتهم الأولى على أولى العلم ورأى أن اجتماع الشعر والرجز والخطابة قليل، وقلما ينبه الانسان فى أكثر من فن واحد منها، وأن الشعر والغناء والنادرة مما يستجاد أطرافها دون أوساطها؛ وتكلم على استواء الشاعرية واختلافها الى غير ذلك مما يتصل بصميم البيان، ومما تراه متفرقا فى الأجزاء الثلاثة من كتاب البيان ؟

« يتبع » محمد عبد المنعم خفاجى

بين متوادين

دخل على الحسن بن سهل صديق له بعد أن تأخر عنه أياما وقال له :

ما ينقصنى يوم من عمرى لا أراك فيه إلا علمت أنه مبثور القدر ، منحوس الحظ ، مغبون الأيام .

وقال له الحسن :

لأنك توصل الى بحضورك سرورا لا أجده عند غيرك ، وأتنسم من أرواح عشرتك ما تجد الحواس به بغيتها ، وتستوفى منه لذتها ، فنفسك تألف منى مثل ما آلفه منك .

ولا رابطة بين هؤلاء الرجال غير المحادثة التى قال فيها الحكماء : محادثة الرجال تلقيح الألباب .

بحوث فى المسائل الاقتصادية

« الجمعيات التعاونية »

الجمعيات التعاونية مشروعات يقوم بها الأفراد بأعمال مشتركة لصالحهم دون الالتجاء الى وسيط ، ويتبين من هذا التعريف أن للتعاون دستوراً يدعو للاتحاد والاخاء فى سبيل تحقيق المصالح المشتركة والنهوض بالحياة الاجتماعية الى المستوى الراقى الرفيع ، وبهـذا لا يقتصر نشاط الجمعيات التعاونية على النواحى الاقتصادية فحسب ، وإنما يتعداها الى شتى النـواحى الاجتماعية والعمرانية المختلفة .

ولعل من أظهر مميزات المدنية الحديثة انتشار فكرة التعاون بين الشعوب الراقية واتساع نطاق الجمعيات التعاونية حتى كادت لا تخلو مدينة أو قرية من وجود مؤسسة أو أكثر من المؤسسات التعاونية وبهـذا الانتشار يقوم الدليل القاطع على ما تصيبه هـذه المؤسسات من نجاح ملحوظ وما تحققه من فوائد عديدة .

ولقد كان لمبدأ التعاون حظ من العناية فى الشرع الاسـلامى الحنيف فنبه الأذهان إليه وليس أدل على ذلك من تلك الآية الـكريمة (وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعـاونوا على الاثم والعدوان) ، ثم هذا النبى صلى الله عليه وسلم يحدثنا كثيرا فى التعاون من ذلك الحديث الجامع الذى ألم على إيجازة بكل فوائد التعاون ومزاياه وهو (الناس بخير ما تعاونوا) .

على أن الشرع الاسلامى الحنيف إذا كان قـد ذكر التعاون بصفة عامة ولم ينزل الى الجزئيات والتفاصيل فما ذلك إلا لحـكمة عظيمة تميز بها دون سواه ، فهـو يذكر المبادئ والأصول العامة ويترك للشعوب المختلفة فى الأزمنة المختلفة حرية وضع التفاصيل والجزئيات التى تتناسب مع بيئتهم وتصلح لأزمنتهم ، ولعل هذا من أسرار صلاحيته لـكل زمان ، وقد حض المسلمين على التعاون فى كل أعمالهم . لأن فى ذلك الخير والمنفعة ، وفى ذلك القوة والبقاء .

أما عن التعاون فى علم الاقتصاد الحديث فينسب إلى الاقتصادى الانجليزى روبرت أوين (Robert Owen.) فقد بدأ فى نشر المبادئ التعاونية فى حوالى سنة ١٨٢٠ وعمل فعلا على إنشاء بعض الجمعيات التعاونية بانجلترا ، ولـكنها لم تلق حظا كبيرا من النجاح ، ويرجع السبب فى ذلك إلى أن فـكرة التعاون لم تكن قد تمت بعد لدى الأفراد ولم يكونوا قد اعتادوا عليها ولهذا كان من الصعب إقناعهم بالاشتراك فى تكوين المؤسسات التعاونية والعمل على تشجيعها

على أنه يمكن القـول بأن أولى الجمعيات التعاونية نجاحاً فى التاريخ تكونت سنة ١٨٤٤ بقرية روتشويل (Rochdale) وهى قرية صغيره تقع بالقـرب من مدينة مانشستر بانجلترا ،

وقد قام فيها جماعة من عمال النسيج بلغ عددهم ٢٨ بتأسيس جمعية تعاونية وضعوا لها برنامجا واسع النطاق يعد أول برنامج اجتماعى منظم فى تاريخ المؤسسات التعاونية . ولما له من الأهمية التاريخية نذكر ترجمته فيما يلى . (إن الغرض من الجمعية تحقيق منفعة مادية وتحسين الظروف الفردية والاجتماعية لأعضائها وذلك بالحصول على رأس مال مما يدخره الأعضاء مقسم إلى أسهم قيمة كل منها جنيه انجليزى لتنفيذ الخطة الآتية : فتح محل لبيع المواد الغذائية والملابس ، وشراء أو تشييد منازل لمن يرغب من أعضائها بغية تحسين ظروف حياتهم المنزلية والاجتماعية ، صنع السلع التى ترى الجمعية أن من الملائم انتاجها لإيجاد عمل لمن تحل بهم البطالة من أعضائها أو يشكون من نقص أجورهم المستمر ، شراء أراض تزرع بواسطة الأعضاء العاطلين أو الذين يتقاضون أجرا ضئيلا ، وتقوم الجمعية متى أصبح هـذا ممكنا بتنظيم الانتاج والتعليم فى داخليتها بوسائلها الخاصـة ، وتقوم الجمعية بمعاونة الجمعيات التعاونية الأخرى التى تقوم بأنشاء نظم متشابهة) .

يتبين من برنامج هذه الجمعية أنه لم يقتصر على النشاط الاقتصادى فحسب وإنما تعداه الى شتى نواحى النشاط الاجتماعى والعمرانى ، كما يلاحظ أيضا أن هذا البرنامج اشتمل على شتى النواحى الاقتصادية المختلفة للجمعيات التعاونية من انتاج الى استهلاك الى بناء الى غير ذلك مما سنفرد له بحثا خاصا بإذن الله .

ومما هو جدير بالذكر أن هـذه الجمعية إذا كانت قد تكونت من جماعة فقيرة من العمال برأس مال قدره ٣٥ جنيها ، فانه لم يمض على تكوينها ست سنوات حتى ارتفع رأس مالها الى ٢٥٠٠ جنيه وزاد عدد أعضائها الى ٦٠٠ عضو ، وفى عام ١٨٩١ أى بعد تكوينها بحوالى ٤٧ سنة بلغ صافى أرباحها ٦٥٠٠٠ جنيه ، وبلغ عدد المشتركين فيها ١٢٠٠ عضواً . وهكذا سارت هذه الجمعية بخطوات واسعة نحو النجاح مما ينهض دليلا على مناسبة النظام التعاونى للحياة وصلاحيته للبقاء ، وقد انتشرت على أثر ذلك الجمعيات التعاونية فى انجلترا والدول الأخرى ، وتمت فـكرة التعاون بين الأفراد حتى أنه بلغ عدد المؤسسات التعاونية فى العالم الآن حوالى ٨٠٠٠٠ مؤسسة تجمع بين ٣٦ مليون أسرة مشتركة فيها ، هـذه إلمامة موجزة عن النظام التعاونى وتطوراته فى التشريع الاسلامى وفى علم الاقتصاد الحـديث ، ولعلنا موفقون الى متابعة الـكتابة عن الأنواع المختلفـة للمؤسسات التعاونية وحظها من الانتشار فى مصر فى إبحاث أخرى بأذن الله ؟

أحمد محمود الصاوى
مدرس الاقتصاد السياسى بكلية الشريعة

٤ – تحقيقات أدبية

١ – مالك بن الريب

وهذا شاعر آخر، بل قل هذا لص آخر من هؤلاء الشعراء اللصوص، الذين جعل الرواة والأخباريون من حيواتهم مواد للسمر والفكاهات والخرافات. ولست أستطيع أن أقول فى هذا الشاعر ما قلته فى (تأبط شرا) من أنه شاعر لم يوجد، أو كأنه لم يوجد، فإن ما بين يدى من الأدلة لا ينهض أن ينكر شاعرا عاش فى الدولة الاسلامية، وكانت له مع بعض ولاتها المشهورين أخبار، وهو قريب عهد من الرواة والمؤلفين، كذلك لم يظهر فى أخباره من الغرائب والمحالات ما يحملنا نتهم الرواة بوضعه، ولكنى أقول فيه قولا يقضى على شاعريته ويجعله كأولئك الشعراء المقلين الذين كانوا يقولون البيت والبيتين، والمقطوعة الصغيرة فى الحادثة تعرض لهم، ومثل هؤلاء لا ينبغى أن نسلكهم فى هؤلاء الشعراء الذين يعنى بهم مؤرخو الآداب، وحسبنا أن نعرف أن ابن قتيبة والمرزبانى وأبا الفرج قد تحدثوا عن هذا الشاعر وتابعهم من بعدهم لنعلم أنه أخذ أكثر مما يستحق من الشهرة، والحق أن شهرته ترجع الى هذه القصيدة التى قيل: إنه رثى بها نفسه، فإذا نقدناها وبينا أنها ليست مما تجود به شاعريته، قضينا بذلك على أبرز أثر أدبى له. بل قل قضينا على شاعريته التى سلكته فى عداد الشعراء المذكورين.

كان مالك بن الريب لصا يقطع الطريق، ومعه أصحاب منهم غويث أحد بنى كعب وأبو حردبة، ومنهم شظاظ الضبى، قال صاحب الأغانى وهو مولى لبعض بنى تميم وكان أخبثهم (قلت: ولذلك ضرب به المثل فقيل: ألص من شظاظ)، وقد ساموا الناس شرا ولم يكن مالك بأقل أصحابه فتكا وفجورا. وفى ذلك يقول الراجز.

والله نجاك من القصيم ومن أبى حردبة اللئيم
ومن شظاظ قاتم العكوم ومالك وسيفه المسموم

ثم طال توحش مالك فى البادية وفتكه بها حتى كان عصر معاوية فغزا فى جيش سعيد ابن عثمان بن عفان، قال أبو على القالى فى النوادر: (لما ولى أمير المؤمنين معاوية بن أبى سفيان سعيدَ بن عثمان بن عفان رضى الله تعالى عنهم خراسان سار، فيمن معه فأخذ طريق فارس فلقيه بها مالك بن الريب بن حوط . . . وكان مالك بن الريب فيما ذكر من أجمل العرب جمالا

وأبينهم بيانا ، فلما رآه سعيد أعجبه ، وقال أبو الحسن المدائنى : بل مر به سعيد بالبادية وهو منحدر من المدينة يريد البصرة حين ولاه معاوية خراسان ومالك فى نفر من أصحابه فقال له : ويحك يا مالك ، ما الذى يدعوك الى ما يبلغنى عنك من العداء وقطع الطريق ، قال . أصلح الله الأمير ، العجز عن مكافأة الاخوان ، قال : فان أنا أغنيتك واستصحبتك أتكف عما تفعل وتتبعنى ؟ قال . نعم أصلح الله الأمير ، أكف كأحسن ما كف أحد ، فاستصحبه وأجرى عليه خمسمائة دينار (فى رغبة الآمل أنها دراهم) فى كل شهر ، وكان معه حتى قتل بخراسان ، ومكث مالك بخراسان فمات هناك فقال يذكر مرضه وغربته ، وقال بعضهم : بل مات فى غزو سعيد ، طعن فسقط وهو بآخر رمق ، وقال آخرون : بل مات فى خان فرثته الجان لما رأت من غربته ووحدته ، ووضعت الجن الصحيفة التى فيها القصيدة تحت رأسه ، قال أبو على . والله أعلم أى ذلك كان) .

وصاحب الأغانى يذكر أن سعيدا لقيه فى طريق فارس . ويذكر المحاورة بينهما على هذا النحو . قال له سعيد : ويحك ، تفسد نفسك بقطع الطريق وما يدعوك الى ما يبلغنى عنك من العيث والفساد وفيك هذا الفضل ؟ قال مالك : يدعونى إليه العجز عن المعالى ، ومساواة ذوى المروءات ، ومكافأة الاخوان .

وقد ذهب على بعض المؤلفين الزمن الذى مات فيه مالك كابن قتيبة والمبرد فذكرا له شعرا يقوله فى الحجاج بن يوسف وهو .

فإن تنصفونا يال مروان نقترب إليكم وإلا فأذنوا ببعاد
فإن لنا عنكم مراحاً ومزحلا بعيس الى ريح الفلاة صواد
وفى الأرض عن دار المذلة مذهب وكل بلاد أوطنَتْ كبلاد
فماذا ترى الحجاج يبلغ جهده إذا نحن جاوزنا حفير زياد
فلولا بنو مروان كان ابن يوسف كما كان عبدا من عبيد إياد
زمان هو العبد المقر بذلة يراوح صبيان القرى ويغادى

فظاهر أن هذه الأبيات ليست له ، لأنهم اتفقوا على أنه مات فى غزو سعيد ، وأن المؤلفين الكبيرين غفلا عن ذلك وتابعهما كثير من المؤلفين ، وقد نسب أبو تمام الأبيات للفرزدق ، ونسبها ياقوت فى معجم البلدان فى مادة (حفير) الى البرج بن خنزير .

والحق أن فى هذه الأبيات نفحة من نفحات مالك ، وقبسا من روحه ، بل من أرواح هؤلاء اللصوص الذين خرجوا على العرف والقوانين ، وماشوا يقطعون الطريق ، ويقتلون الناس ولا يبالون أين يقع كلامهم ، ولا أين تنزل سهامهم .

طلب مروان بن الحكم مالكا ، وكلف به جماعة ؛ فأسروه فقتل آسريه وقال :

لو كنتم تنكرون الغدر قلت لكم يا آل مروان جارى منكم الحكم
وأتقيكم يمين الله ضاحية عند الشهود وقد توفى به الذمم
نحن الذين إذا خفتم مجللة قلتم لنا إننا منكم لتعتصموا
حتى إذا انفرجت عنكم دجنتها صرتم (كجرم) فلا إلّ ولا رحم

وليس غريبا أن يهجو مالك الحكام والولاة فى عصره ، وقد عاش تحت ظل رمحه ، وهو الذى يقول :

أرى الموت لا أنحاش عنه تكرماً ولو شئت لم أركب على المركب الصعب
ولكن أبت نفسى وكانت أبية تقاعس أو ينصاع قوم من الرعب

ويقول : وما أنا بالنائى الحفيظة فى الوغى ولا المتّقى فى السلم جر الجرائم
ولا المتأنى للعواقب فى الذى أهم به من فاتكات العزائم
ولكننى مستوجد العزم مقدم على غمرات الحادث المتفاقم
قليل اختلاف الرأى فى الحرب باسل جميع الفؤاد عند حل العظائم

وله من إخوانه اللصوص مشابهون ، فهذا دعبل بن على لم يسلم خليفة ولا وزير ولا وال فى عهده من هجائه ، ولقد هجا المعتصم وكان يلقب بالثامن والمثمن فقال :

ملوك بنى العباس فى الكتب سبعة ولم تأتنا عن ثامن لهم كتب
كذلك أهل الكهف فى الكهف سبعة كرام إذا عدوا وثامنهم كلب

وقال حين مات المعتصم وقام الواثق :

الحمد لله لا صبر ولا جلد ولا عزاء إذا أهل البلى رقدوا
خليفة مات لم يحزن له أحد وآخر قام لم يفرح به أحد

ولمرة بن محكان السعدى ، ولسعد بن ناشب ، هجاء وتوعد للولاة والأمراء .

وأنا أومن بهذا الشعر الذى وصف فيه مالك نفسه حين يقول بأنه لا ينام الليل ، وإذا نام لا ينام إلا متشحا سيفه .

أدلجت فى مهمه ما إن أرى أحدا حتى إذا حان تعريس لمن نزلا
وضعت جنبى وقلت الله يكلأنى مهما تنم عنك من ليل فما غفلا
والسيف بينى وبين الثوب مشعرة أخشى الحوادث إنى لم أكن وكلا

ويقول : أذئب الغضا قد صرت للناس ضحكة تغادى بك الركبان شرقا الى غرب
فأنت وإن كنت الجرئ جنانه منيت بضرغام من الأسد الغلب
بمن لا ينام الليل إلا وسيفه رهينة أقوام سراع الى الشغب
ألم ترنى ياذئب إذ جئت طارقا تخاتلنى أنى امرؤ وافر اللب
زجرتك مرات فلما غلبتنى ولم تنزجر نهنهت غربك بالضرب
فصرت لقى لمـّا علاك ابن حرة بأبيض قطاع ينجى من الكرب

وليس غريبا أن يصف نفسه بأنه ناحل الجسم مهزول مما لقى من حروب وحوادث

وقد تقول وما تخفى لجارتها إنى أرى مالك بن الريب قد نحلا
من يشهد الحرب يصلاها ويسعرها تراه مما كسته شاحبا وجلا

كما أن هذه القصة التى رويت من أن سعيد بن عثمان أراد أن يحط عنه الغزو وأن يجعله على الأبل لما رأى من حسن قيامه عليها فقال مالك :

وإنى لأستحيي الفوارس أن أرى بأرض العدابوّ المخاض الروائم
وانى لاستحيي إذا الحرب شمرت أن ارفض دون الحرب ثوب المسالم

هذه القصة تتفق كل الاتفاق مع حياته .

« للحديث صلة »

على محمد حسن
مدرس الأدب العربى بمعهد قنا

تصحيح

جاء فى مقـال « أبو الحسن المـاوردى » المنشور فى العدد السابق (الثالث) أنه كان فى عصر الدولة الأيوبية .

والصواب : أنه كان فى عصر الدولة الفاطمية .

مناهل العرفان فى علوم القرآن

هذا كتاب يفيض علما، جمع فأوعى كل مايختص بالقرآن، وقد صـدر المجلد الثانى منه وهو يقع فى نحو أربعمائة وعشرين صفحة، ويشمل هذا المجلد مبحث ترجمة القرآن، ومبحث النسخ فى القرآن، ومبحث أسلوب القرآن، ومبحث معجزات يكشف عنها العلم الحديث؛ ومبحث دفع الشبهات عن القرآن، وقد كتبت كل هذه المباحث كسابقاتها على الطريقة التحليلية الدقيقة، فهى لاتدع لرأى يجول به خاطر، أو شبهة تهمس فى صـدر، أو طلب لبيان غامض، أو بسط لموجز الخ، إلا وجدالقارئ ما يطلبه فوق حاجته اليه.

وضع هـذا الـكتاب الأستاذ العلامة الجليل صاحب الفضيلة الشيخ محمـد عبد العظيم الزرقانى مدرس علوم القرآن وعـلوم الحديث بكلية أصول الدين، وقد أهدانا منه نسخة، وإنا لنشكره عليها أطيب شكران، ونرجو له دوام التوفيق.

والذى لم يرقنا من هذا الـكتاب مبحث ترجمة القرآن، فقد بذل الاستاذ جهدا جاهدا فى أن ترجمة القرآن غير ممكنة؛ وهو حكم مبنى على إسـاءة الظن باللغات الأجنبية، وعلى اعتقاد قصورها عما تستطيعه اللغة العربية، فاذا كان الناطقون بالضاد انتهوا إلى حد من فهم القرآن، فإن القائلين بجواز الترجمة لايقصدون منها إلا إداء ماوعوا من معانى القرآن باللغات الأجنبية إلى ذلك الحـد، وهو أمر لايمـكن أن يوجد من يجعله من المحالات العقلية. فان اللغات التى وسعت أدق معانى العلوم، وأغمض نظريات الفلسفة، لايعقل أن تقصر عن إداء ما يفهمه العـرب من معانى كتابهم، مهما كان بالغاً أقصى درجات السمو والرفعة. والذين يغارون على ترجمة القرآن ترجمة صحيحة، إنما يحفزهم إلى ذلك علمهم أن الإسلام أنزل للناس كافة لا للعرب خاصـة، وكلف المسلمون أن ينشروه بكل الوسائل بين الأمم قاطبة. ولا توجد وسيلة لذلك إلا أن يترجم كتابه ترجمة صحيحة، وتنشر بين العالمين ليطلع عليه الناس طرا.

يقول الله تعـالى: «تبارك الذى نزل الفرقان على عبـده ليـكون للعالمين نذيرا» فكيف يصدق ذلك إذا لم يترجم كتابه وينشر بين الناس كافة؟ لقد وسعت حياة النبى صلى الله عليه وسلم أن يهدى أمته التى أرسل فيها، وانتقل إلى الرفيق الأعلى تاركا على عاتق أمته أن تتمم عمله الذى أرسل من أجله؛ فقام أوائلها بما استطاعوا حتى دخل فى الإسلام فى أقل من قرن نحو مائة مليون نسمة؛ وقد انتهينا نحن إلى عهد كثرت فيه الدعايات الدينية، وتسلحت كل ملة بأسلحتها الأدبية من ترجمة كتبها المقدسة، وتعليم الدعاة لغات الذين يرسلون اليهم؛ وجدنا نحن حيث كنا، وضننا على الرسالة المحمدية العالمية حتى بترجمة كتابه إلى اللغات الأجنبية، مستندين فى هذا الضن إلى تدقيقات لفظية لانتيجة لها إلا تجريد الاسلام من صبغته العالمية! ومتى تجرد الاسلام منها، عـدم أقوى جواذبه الأدبية، وأفعل أدلته الاقناعية، وهـذه تبعه لايصح أن تتحملها هذه الأمة.

مجلة الأزهر

مجلة دينية علمية خلقية تاريخية حكمية

تصدرها مشيخة الأزهر

في كل شهر عربي

ماعدا شهرى ذى القعدة وذى الحجة

الجزء الخامس	جمادى الأولى سنة ١٣٦٣	المجلد الخامس عشر

مدير إدارة المجلة ورئيس تحريرها

محمد فريد وجدي

الإدارة	الاشتراكات عن سنة
ميدان الأزهر	داخل القطر ... ... ٢٠٠ مليم
تليفون : ٨٤٣٣٢	لطلبة الجامعة الأزهرية خاصة ... ١٠٠
الرسائل تكون باسم مدير المجلة	خارج القطر ٣٠٠

ثمن الجزء الواحد ٢٠ مليما داخل القطر و ٣٠ خارجه

(مطبعة الأزهر — ١٩٤٤)

فهرس

الجزء الخامس — المجلد الخامس عشر

بسم الله الرحمن الرحيم

السيرة المحمدية

تحت ضوء العلم والفلسفة

تمهيد لدراسة الاصول القرآنية

سردنا فى مقالنا السابق العوامل التى أثرت فى المسلمين الأولين ، فأوجدت بينهم رابطة قاومت أقوى المحللات للرُبُط الاجتماعية ، وشفعنا ذلك بقولنا إن أمر تلك الرابطة لم ينحصر فى أنها أخوة دينية كالتى توجد بين الآخذين بدين واحد ، ولكنها جاوزتها بما استمدته من القرآن من قوى أدبية هى غاية فى السمو ، أثرت فيما استكن فى نفسية متبعيه من الغرائز الشريفة التى ميزت النوع الانسانى عن العالم الحيوانى ، وأعدته لبلوغ غايات بعيدة من الوجود المناسب لسموها ، فتألفت من مجموع ذلك وحدة اجتماعية لا تقبل الانفصام والتحلل .

هذا ما قلناه فى المقال السابق ، وفى هذا المقال نبين قيمة تلك القوى الأدبية المستكنة فى نفسية النوع الانسانى ، والأصول القرآنية التى آثارتها من مكامنها ، وجعلت من جماعة المسلمين الأولين جماعة فاقت جميع الجماعات البشرية فى تلك الناحية ، فتمكنت من توطيد مركزها بين الأمم التى سبقتها فى الوجود ، واستطاعت أن تخضع بعضها لحكمها ، وأن تترك لبعضها بقية من الملك فى حالة عجز عن مناوئتها ، أو معاكستها فى تأدية مهمتها ؛ والكلام فى بيان كل هذا يحتاج لشىء من التوسع ، وما دام هذا التوسع لا محيد عنه لبيان قيمة المهمة التى عهد بها قيم الوجود الى محمد صلى الله عليه وسلم ، فلا بد من القيام به ، لا سيما وفيه من المعلومات البسيكولوجية والاجتماعية ما يحتاج أن يعرفه كل باحث فى هذه المسائل .

الغرائز النفسية المميزة للفطرة الانسانية عن الفطرة الحيوانية :

لفطرة الانسان غرائز تتجرد منها فطرة الحيوان ، هى التى لاتنى فى دفعه الى الارتقاء ، وحفزه الى التكمل فى العلم والعمل والمدنية ، تحت قيادة قواه الادراكية التى لايمكن حدها بحد .

فالانسان يشعر فى قرارة نفسه بجمال الفضيلة ، وقبح الرذيلة ؛ فيحب السخاء ، ويعظم الاسخياء ؛ ويشعر بسمو العفة ؛ ويكبر الأعفاء ؛ ويدرك جلالة الحق ، ويجل من يعتقد أنهم

أهله ؛ ويستقبح الاعتداء ، ويكره المعتدين ؛ ويستنكر الغـدر ، ويشنأ الغادرين ؛ ويمج الباطل ، ويبغض من يتخيل أنهم أشياعه الخ .

فهذه الغرائز هى التى تدفعه الى التطور ، وتأخـذ بضبعه الى الارتقاء ، ولولاها لبقى فى مستوى الجماعات الهامجة ، ولم يخط خطوة فى سبيل التكمل .

يقول أصحاب الفلسفة المادية : إن الانسان يحب الصفات الشريفة ، لا لأنه مفطور على الشعور بها ، ولـكن حاجة الاجتماع تضطره اليها حرصا على سلامة المجتمع ؛ فاذا غدر فرد من مجتمع بفرد آخر ، أو سبه أو ضربه أو سلبه أو قتله ، اضطرت القوة الوازعة فى الجماعة الى أن تعاقبه على ما أتى من العدوان على عشيره ؛ وإلا أخذ كل فرد فى الدفاع عن نفسه ، فانفرط عقد الجماعة ، وتفرقوا أيدى سبا ، فلا يستطيعون الحياة . فلذلك أُلهم الأفراد أن يقبلوا الجزاء صاغرين ، وأن يظلوا مجتمعين .

وبتوالى القرون على هذه الحالة انطبعت فى النفوس ، واندمجت فى الضمائر ، وظن أهلها أنها فطرة فطرت عليها إنسانيتهم ، وما هى بفطرة كما رأيت ، ولـكنها حاجة اجتماعية توالت عليها الوراثات ، حتى ظُن أنها طبيعة للنفس البشرية ، وهى أجنبية عنها كما تبينت . بدليل أن آحاد جماعة لا يجدون حرجا من التخلق بأضداد هذه الصفات فى معاملة آحاد الجماعات الأخرى . فاذا كانت فطرية فيهم لما كالوا للناس بكيلين ، ولما تخلقوا بخلقين متضادين .

هذا رأى الفلسفة المادية فى نقض الغرائز الشريفة للفطرة البشرية ، وردا عليهم نقول :

إذا لم تكن هـذه الغرائز فطرية ، لما حاول مصلحو الأمم تعميمها بين الناس كافة ، ولما قبل الناس هذا التعميم وعدوه من متممات إنسانيتهم ، ولما انعقد حول هـذا التعميم رأى إجماعى من جميع فلاسفة العالم من لدن نشأة الفلسفة الى اليوم .

فان قالوا إن هذا التعميم تدفع اليه الحاجة لإيجاد تعارف عام بين الأمم ، لتيسير المبادلات بين الجماعات ، بعد أن وصلت الى دور لا تستطيع فيه أن تعيش منعزلة فى بيئاتها المحدودة .

قلنا إذا كانت الجماعات خلقت لترقى ، وتضطر الى تعميم الفضائل بين الناس كافة ، فمعنى ذلك أن الانسان قد أُعِد لبلوغ هـذه الدرجة ، ومُنِح القدرة على تطوير أخلاقه ، وتوسيع مدى قابلياته الى أبعد ما تصل اليه . وماذا ترجو بعد أن تسلم بهذا الإعداد ، وهذه القدرة ، أن تدحض من مواهبه النفسية ؟

فلنجار المعترضين فى مضمارهم ، ولنذهب الى أقصى حـد من التحليل لمواهب الفطرة الانسانية ، ونسألهم أليس فى الانسان تمييز فطرى بين القبيح والحسن من الأشياء المادية ، والأمور المعنوية ؟

لا أظنهم يستطيعون إنكار ذلك ، لأنه العامل الأساسى فى ترقيه فى الأعمال ، وتساميه فى الصفات ، وفى تدرجه فى معارج الكمال ، وتاريخه من أول وجوده الى اليوم يشهد بذلك شهادة لا تقبل النقض : كائن قذف به الى عالم المادة ليعيش بين كائناتها ، فلم يقف عند حد حاجاته الجسدية ، ولكنه تعداها بقدم ثابتة الى وجود أدبى ، مضحيا فى سبيله بكثير من شهواته وإفراطاته ، ومقيدا نفسه بضروب شتى من تحديد رغباته ، فهل كان يفعل ذلك لو لم يكن مدفوعا اليه بقوى أدبية ثاوية فى سويداء قلبه ، ومحفوزا بمُثُل عليا كامنة فى صميم نفسه ؟

وكيف يعقل أن يكون الباعث الحيوى الذى يدفع بالانسان الى توفير مُتَعه المادية ، هو الذى يدفعه الى ما يباينه من الخضوع للأديان ، وفيها من ضروب القيود والتضحيات ما ينافى التوسع فى المطالب والرغبات ، وقد دل التاريخ أن أمما برمتها أبيدت دفاعا عن أديانها ، ولا أذكر ملايين الأفراد الذين عفوا عن الماديات مرضاة لعاطفتهم الدينية . فهل كان يمكن أن يكون ذلك لولا أن فى الانسان غرائز من طبيعة غير مادية ، تجعله يؤثرها على الحياة نفسها ، وهل يعقل أن تكون هذه العاطفة التى تجلت فى تاريخ الانسانية كلها ، من مولدات الحاجة المادية التى يعلل بها الماديون جميع تطورات الانسانية ، وانتقالاتها المادية والأدبية الى اليوم ؟

القوى الأدبية المستكنة فى نفسية النوع الانسانى :

تجهد الفلسفة المادية نفسها منذ زمان بعيد فى أن تثبت أن الانسان والحيوان سواء فى جميع القوى النفسية ، وإنما التفاوت بينهما فى الكم فحسب ، فهى فى الانسان أبعد مدى ، وأوسع مجالا ، فى حدود حاجاتها المادية ، فان تعدته الى مطالب روحية ، فذلك يكون فيها من آثار الجهل ؛ ومتى استنارت بمشكاة العلم أدركت أنها تقوم منه على وهم فأقلعت عنه ، ووحدت وجهتها فى طريق التقدم المادى .

وهذا من أصحاب الفلسفة المادية يدل على قصر نظر شديد ، وعدم إحاطة بأحوال الجماعات البشرية معيب ، فان الانسان كما خلق مدنيا بالطبع ، جبل على التدين كذلك . وإلا بماذا تفسر شيوع الدين فى الجماعات البشرية ، الى حد لم تصادف فى تاريخها من أقدم عهودها الى اليوم ، قبيلة أو أمة ليس لها دين تقدسه وتطمئن اليه . ويرى من يتتبع حياة هذه الجماعات أنه كان للدين عليها الفضل كله ــ حين لم يكن لديها علم تعول عليه ــ فى تهذيب طباعها ، وترقية آدابها ، وصرفها تدريجيا عن الصفات الوحشية الى صفات أقرب الى العدل والرحمة والفضيلة . ولا أذهب بك بعيدا فلا ضرب لك مثلا بما كانت عليه القبائل العربية قبل البعثة المحمدية ثم ما آلت اليه بعدها .

إنها كانت تقتل أولادها خشية الفقر ، وتئد بناتها تحاميا من العار ، ولا ترى للضعفاء حقا ، فكان الرقيق لا يفترق عن البهيمة ، وكانت المرأة لا ترتفع قيمة عن أمتعة الدار ، تعيش ذليلة محتقرة ، وغير معترف لها بأدنى حق ، وتورث بعد موت زوجها كما تورث الأنعام .

وكان الحكم عندهم للسيف لا للقانون ، وكان العلم لا يؤبه له ، وكان التفاضل بينهم بالأنساب وبالاستكثار من حطام الدنيا ، وكانت معيشتهم مبنية على التناهب ، وكان التقتيل لديهم سنة شائعة ، فلا تنقطع غارات بعضهم على بعض طرفة عين .

فلما جاءهم الاسلام لمّ شعثهم ، وألف بينهم ، وهذب نفوسهم ، وحول قواهم الى وجهة صالحة لحياة طيبة ، فلم يمض عليهم ردح من الزمن حتى بلغوا أوجا من المدنية والعلم والحكمة لم يزل مضرب الأمثال الى عهدنا هذا ، ولو لم يجئهم الاسلام لكانوا بقوا على ما كانوا عليه الى اليوم .

وقل مثل هذا فى أثر الديانة الاسرائيلية تحت قيادة موسى وخلفائه ، وأثر الديانة النصرانية تحت زعامة عيسى وأتباعه ، وجميع ما سبقهما من الديانات ، حتى ما قبل أن يدون التاريخ . فلا ينكر أثر الأديان فى تطوير الجماعات إلا من حصر نظره فى دائرة ضيقة ، ولم يدرس حالات الجماعات الانسانية فى أدوارها الأولى .

وقد قال العلماء : الطبيعة لا تسرف ، فإذا كان الدين كما يقول الماديون من مولدات الجهالة ، لما كان عاما الى هذا الحد ؛ ولو لم يكن له مستقر من النفسية الانسانية ، لما دانت له النفوس هذه الدينونة المطلقة ؛ ولو كان ثمرة الجهل لما كان له هذا الأثر الكبير فى الأمم .

نعم إن الجماعات المتدينة لا تخلو من غباوات وجهالات ، ولكنها ليست من آثار الدين ، ولكن من آثار الجاهلية التى لا يزالون عليها .

فاذا أجاد الباحث النظر ، اتضح له أنه لولا الأديان لطال على الجماعات الانسانية أمد جاهليتها حتى يجيئها العلم ، ولما تميزت الرذائل عن الفضائل ، كما لم تتميز عند ملحدى هذا العهد ، فانهم يقولون إن كل هذه المسميات أمور اعتبارية ، لا تستند على شىء غير ضرورات الاجتماع ، وحاجات النظام . فاذا كان الأمر كذلك فلم لم تؤثر تلك الضرورات والحاجات فى الأمة العربية ، وقد عاشت آلافا من السنين على ما كانت عليه قبل زمن البعثة المحمدية ؟

يقول معترض : وهل كانت الديانة الاسلامية إلا وليدة تلك الضرورات الاجتماعية ؟

نقول إذا كان الأمر كذلك ، فلمَ يجىء الاصلاح الذى هو وليد الضرورة ، على شكل دين ، ولم يجىء على صورته الحقيقية ؟

إذا قلتم : كان ذلك لأن الدين أعلق بالنفوس ، وأفعل فى الألباب ، من أى شكل آخر من أشكال الدعايات ،

قلنا فكيف يكون للدين هذا السلطان على النفوس ، إن لم يكن مستندا الى قوة أدبية فطرية فى الانسان ؟ وهذا هو الذى نريد أن ندلل عليه ، ولا يمكن أن يجد الخصم مخلصا من هذا الالزام ، ولو تذرع بجميع ضروب المحاولات الخطابية .

وبعد :

فهذه مقدمات لابد منها لبيان جلالة العمل الذى قام به النبى صلى الله عليه وسلم ، وسمو الأصول القرآنية ، وانطباقها على الغرائز العليا للنفسية البشرية . وهو عمل روحانى جليل الشأن حدث على مرأى ومسمع من الناس أجمعين ، لقوم كانوا أعصى الناس عليه ، وفى بيئة لم تكن لتحدثه لمنافاتها لكل ما يمت بسبب إليه .

وسنمضى فى تفصيل ذلك فى المقالات الآتية ، لأن هذا الموضوع الجلل مما لاتسعه مقالة ولا مقالتان ؛ وإنما نلح فى التوسع فيه ، لأنه المعجزة الخالدة لخاتم المرسلين من جهة ، ولأنه يبين حقيقة الاسلام ، ويكشف عن مهمته العالمية من جهة أخرى .

ولنا منه غرض لا محيد عنه مع هذا كله ، وهو أن يكون نبراسا لكل آخذ بهذا الدين ، يستطيع أن يستهدى به فى فهم مقاصد الكتاب الكريم ، وإدراك مراميه البعيدة ، وبلوغ أقصى ما يرمى اليه من المثل العليا للأخلاق السامية ، والآداب الكاملة ، والمدنية الفاضلة .

فأنه مما يؤسف له أن كثيرا من المسلمين أصبحوا يقتصرون على سماع آيات من القرآن فى المساجد والمآتم ، وقد أنزل ليقرأوه ويتدبروا آياته ، ويأخذوا أنفسهم ببيناته .

نعم إن من الناس من اتخذه وردا يوميا ، ولكنه يقرأه بدون تدبر ، وبدون أن يستأنس فى تلاوته بما يقفه على معانيه . وهذا كله من أصول العلل التى قضت على المسلمين أن يدابروه ، ويجروا على عاداتهم دونه .

ولو كان الاسلام دينا كالأديان ، لما آلمتنا هذه الحال الى هذا الحد ، ولقلنا إن هذه سنة الناس الغالبة حيال أديانهم ؛ ولكن للاسلام صفة مميزة ليست لغيره ، وهو أنه شرع لأحداث إصلاح عام بين البشر ، وكلف أهله بأن يكونوا مثلا عليا لذلك الاصلاح ، فكيف يعتذر المقصرون عن القيام بهذه المهمة ، وقد أصبحوا هم أنفسهم حجة على دينهم ، إذ لم يكفهم أن لايعملوا منه بما عهد اليهم ، بل صدوا عن سبيله بما آثروه عليه من بدعهم وعاداتهم ؟

على أن الذى أرجوه من وراء الاستمرار على التنقيب عن أسرار هذا الدين ، وكشفها على رءوس الأشهاد ، أن تتنبه فى المقصرين عاطفة الجمال المعنوى ، فينوبوا الى رشدهم ، ويقدروا قدر التبعة الملقاة على عواتقهم ، فيهتدوا بهديه ويكونوا مثلا عليا لغيرهم ، كما كان أواليهم مثلا عليا لمعاصريهم ، فرفعوا للاسلام علما فى كل بلد حلوه ، وفى كل جماعة وجدوا بين ظهرانيها ، فانتشر الاسلام فى أمم لمحض إكبارها لسيرة أهله ، مما لا يتأتى لأنشط دعوة فى العالم أن توجده ، ولو دامت قرونا متوالية ، فتخطى الاسلام حدود بلاد العرب الى أقصى الأصقاع فى سنين معدودة مما لم تحدثه دعوة فى الأرض ؟

محمد فريد وجدى

التفسير

منه

سورة الهمزة

سبق أن فسرنا سورة العصر ، واليوم نفسر سورة الهمزة مستعينين بالله تعالى فنقول : « ويل » مبتدأ خبره « لكل همزة لمزة » وساغ الابتداء به مع كونه نكرة لأنه دعاء عليهم بالهلكة . والهمز الكسر ، واللمز الطعن . وقال مجاهد : الهمز باليد والعين ، واللمز باللسان . وقد شاعا فى الطعن فى أعراض الناس . وبناء فُعَلَه يدل على أن ذلك عادة مستمرة قد ضرى بها . وقرئ « لكل همْزة لمْزة » بسكون الميم . وهو الذى يأتى بالأضاحيك .

قيل نزلت فى الأخنس بن شريق فإنه كان مشغوفا بالغيبة والوقيعة . وقيل فى أمية بن خلف . وقيل فى الوليد بن المغيرة .

واختصاص السبب لا يستدعى خصوص الوعيد بهم ، بل كل من اتصف بوصفهم القبيح فله ذنوب كبرى مثل ذنوبهم .

« الذى جمع مالا » نكر المال للتفخيم والتكثير كما يدل عليه قوله « وعدَّده » أى جمع بعضه على بعض وأحصى عدده ، وهو مثل قوله تعالى «وجمع فأوعى» قال السدى وابن جرير : ألهاه جمع ماله بالنهار ، فاذا كان الليل نام كأنه جيفة منتنة .

« يحسب أن ماله أخلده » أى يعمل عمل من يظن أن جمعه المال يخلده فى هذه الدار . أو نقول : طوّل المال أمله ومناه الأمانى البعيدة حتى أصبح لفرط غفلته وطول أمله يحسب أن المال تركه خالدا فى الدنيا لا يموت . وقد قيل إن هذا تعريض بالعمل الصالح والزهد فى الدنيا ، وأنه هو الذى أخلد صاحبه فى الحياة الأبدية والنعيم المقيم . أما المال فليس بخالد ولا بمخلد ، والجملة مستأنفة ، أو حال من فاعل « جمع » .

« كلا » ردع له عن ذلك الحسبان الباطل «لينبذن» الجملة جواب قسم مقدر ، وهى استئناف مبين لعلة الردع ، أى والله ليطرحن بسبب تعاطيه لما ذكر « فى الحطمة » أى فى النار التى من شأنها أن تحطم وتكسر كل ما يلقى فيها كما أنه كان شأنه كسر أعراض الناس والطعن فيهم .

«وما أدراك ما الحطمة» لتهويل أمرها ببيان أنها ليست من الأمور التى تنالها عقول الخلق

« نار الله » خبر مبتدأ محذوف ، والجملة لبيان شأن المسئول عنها أى هى نار الله « الموقدة » بأمر الله عز سلطانه « التى تطلع على الأفئدة » أى تعلو أوساط القلوب وتغشاها . وتخصيصها بالذكر لما أن الفؤاد ألطف ما فى الجسد وأشده تألما بأدنى أذى يمسه ، أو لأنه محل العقائد الزائغة ، والنيات الخبيثة ، ومنشأ الأعمال السيئة .

« إنها عليهم مؤصدة » أى مطبقة من أوصدت الباب وآصدته أى أطبقته .

« فى عمد ممدة » أى موثقين فيها بأن تؤصد عليهم الأبواب ، وتمدد على الأبواب العمد استيثاقا فى استيثاق .

هذا ، ومن تأمل فى هذه السورة ظهر له العجب العجاب من التناسب ؛ فانه لما بولغ فى الوصف فى قوله تعالى « همزة لمزة » قيل الحطمة للتعادل ، ولما أفاد ذلك كسر الأعراض قوبل بكسر الأضلاع المدلول عليه بالحطمة ، وجئ بالنبذ المنبئ عن الاحتقار فى مقابلة ما ظن الهامز اللامز بنفسه من الكرامة . ولما كان منشأ جمع المال استيلاء حبه على القلب جئ فى مقابله بقوله « تطلع على الأفئدة » . ولما كان من شأن جامع المال المحب له أن يؤصد عليه قيل فى مقابله « إنها عليهم مؤصدة » . ولما تضمن ذلك طول الأمل قيل « فى عمد ممدة »

وقد رأيت أن أثبت هنا بيتين من نظمنا القديم لما لهما من المناسبة وهما :

تمضى علينا ليال ثم يعقبها ... أيام لهو بها أيامنا صرمت
نلهو ونلعب والأعمار ذاهبة ... والموت يفجؤنا والنفس ما اتعظت

يوسف الدجوى
عضو جماعة كبار العلماء

ذم كثرة الكلام

قال أحمد بن الطيب السرخسى تلميذ الكندى الفيلسوف :

كنت يوما عند العباس بن خالد ، وكان ممن حبب اليه أن يتحدث ، فأخذ يحدثنى وينتقل من حديث الى حديث ، وكنا فى صحن له ، فلما بلغتنا الشمس انتقلنا الى موضع آخر حتى صار الظل فيأ . فلما أكثر وأضجر ، ومللت أنا حسن الأدب فى حسن الاستماع ، وذكرت قول الاوزاعى : إن حسن الاستماع قوة للمحدث ، قلت له : إذا كنت وأنا أسمع قد عييت مما لا كلفة على فيه ، فكيف أراك وأنت المتكلم ؟

فقال : إن الكلام يحلل الفضول اللزجة التى تعرض فى اللهاة وأصل اللسان ومنابت الأسنان .

فوثبت وقلت : أفأنت تتغرغر بى ؟ فاجتهد فى أن أجلس فلم أقبل.

السنة

اجتماع الأنبياء على دين واحد

عن أبي هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أنا أولى الناس بعيسى بن مريم فى الدنيا والآخرة ؛ والأنبياء إخوة لعلات ، أمهاتهم شتى ودينهم واحد » . رواه الشيخان .

إجمال :

مما يسترعى النظر فى هذا الحديث أنه مصدر من أجلّ مصادر السّنة ، فى تاريخ الأديان ، وأصول الشرائع ، ورسالات الأنبياء ، ودعوتهم الى الله تعالى متعاقبين على أمر واحد ؛ هو دين الله الحق . وجملة القول فيه ، أن هـذا النبى الأمى محمد بن عبد الله ، أقرب النبيين أخـوّة الى المسـيح عيسى بن مريم ــ صلوات الله وسـلامه عليهم ــ فى الأولى والآخرة ؛ لأنه خاتم الرسل الذين بشروا برسالته ، ومهدوا لقـواعد ملته ، وأخذوا العهد والميثاق على أمتهم ليؤمـنُنّ به ولينصرنه « وإذ قال عيسى بن مريم يا بنى إسرائيل إنى رسول الله اليكم مصدقا لما بين يدىّ من التوراة ومبشرا برسول يأتى من بعدى اسمه أحمد » وأن المرسلين قاطبة ينتسبون الى أصل واحد ، هو الدين القيم ، الذى ارتضاه الله لنفسه ، وشرعه لعباده ، ثم وصى به رسله ، وكتب ألا يقبل غيره ، وألا يجزى إلا به .

تعاقب الأنبياء على هـذا الدين الحق ، أصوُله توحيد الله وتنزيهه ، وفروعه صور من العبادات ، وضروب من التكاليف ، تختلف باختلاف الأمم سذاجة وحصافة ، وطفولة ورجولة ، وطبيعة وزمنا ؛ كمثل القانون المهيمن على ممالك شتى يتفق فيها كلها أصولا وقواعد ، ويختلف فيها فروعا ومناهج ، تبعا لاختلاف الطبائع والمدارك . وذلك هو تشبيه النبى صلى الله عليه وسلم الأنبياء كافة بأولاد العلات ــ وهن الضرائر ــ (١) لأنهم اجتمعوا فى أب واحد هو الاسلام وافترقوا فى أمهات كثيرة ؛ هى الأوعية الحافظة لهذا الدين فى عهوده المختلفة ، والمناهج الجامعة له فى عصوره المتعاقبة .

(١) والعلة الضرة ، من العلل وهو الشرب بعد الشرب ، كأن الأب لما تزوج امرأة بعد أخرى شرب مرة بعد مرة ، وأولاد الأخياف عكس أولاد العلات ، أمهم واحدة وآباؤهم شتى وأولاد الأعيان هم الأشقاء .

تفصيل :

وفى هذا الحديث على وجازته أصول لمباحث كريمة ، ولفتات الى معان سامية ، سنحاول كشف الغطاء عنها بعون الله وتوفيقه .

أصول الدين :

ينتظم ما جاء به كل نبى من الأنبياء أمورا ثلاثة ، الأول مايتصل بالعقيدة وأعمال القلوب من إفراده تعالى بالربوبية ، والاستسلام له بالعبودية ، والايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء والقدر خيره وشره حلوه ومره ، ويعرف ذلك وما اليه بأصول الدين ، وقد يعرف بالتوحيد لأنه ملاك هذه الأصول وعمادها ، لا تقوم إلا به ، ولا تنهض إلا عليه « وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحى إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون » ، اتفقت على هذه الأصول جملة وتفصيلا كلمة الأنبياء ، ونزلت بها كتب السماء ، وأشار إليها قوله عز وجل : « شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحا والذى أوحينا اليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه » .

فروع الدين :

والثانى ما يتصل بأعمال الجوارح ، كالصلاة والزكاة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وبر الوالدين ، وغير ذلك من سائر الأوامر والنواهى ، مما يعرف بأصول الأحكام وفروع الإيمان .

آداب الدين ومكارمه :

والثالث ما يرتبط بالنفوس وتزكيتها ، والأرواح وترقيتها ؛ كاغاثة الملهوف والتنفيس عن المكروب ، واحتمال الأذى فى الله ، والمسارعة إلى الخير ابتغاء رضاه ، وما إلى ذلك مما يعد من نوافل الأعمال ، وكرائم الخصال ، وإن لم يبلغ مبلغ الفرائض المحتومة والواجبات المفروضة.

وقد جاءت الأديان كلها بهذين القسمين كذلك ، إلا أنها تختلف فيهما - لاسيما أولهما - اختلافا كثيرا فى الصور والأشكال ، لافى المقصد والمآل . وإلى هذين يشير قوله تعالى : « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ، ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم ، فاستبقوا الخيرات » .

على أن تقسيم الدين إلى أصول ، وفروع ، ومكارم ؛ إنما هو للايضاح والتقريب ، وإلا فلا جدال أن هذه الشعب الثلاث كلها متصلة متشابكة ، يقوى بعضها بعضا ويشد بعضها أزر بعض « كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها فى السماء ، تؤتى أكلها كل حين باذن ربها » .

وإذا كان من سنة الله التدرج فى الأشياء كلها فليس بدعا أن تنشأ الشرائع الإلهية نشأة

الانسان فى أفراده وجماعاته ، يربى الجماعات أنبياء الله ، كما يربى المرء أبواه ، حتى إذا بلغ العالم رشده ، أرسل إليه من لا نبى بعده ، بخير الملل وأوفاها ، وأدوم الشرائع وأبقاها ، لا يضر أهلها من خالفهم حتى يأتى أمر الله (١) .

وحـدة الإيمان بالرسل :

أهم غاية يرمى إليها الحديث هى الايمان بأنبياء الله جميعا وبأنهم متحدون متعاونون ينصر آخرهم أولهم ، ويؤيد بعضهم بعضا . ولا يتم التصديق بأحدهم دون التصديق بهم أجمعين ؛ بل لا يتم الايمان بالله عز وجل مع الكفر بواحد منهم إلا فى زعم من سفه نفسه وأضل عقله .

وقد تردى أهل الكتابيين فى هاوية الكفر بمحمد ، وازداد اليهود ترديا بالكفر بعيسى وهما صلوات الله وسلامه عليهما مما يقول الخراصون جد بريئين .

وليس من التفريق بين الأنبياء تفضيل بعضهم على بعض ؛ فقد أجمعت الأمة سلفا وخلفا على أن الرسل درجات وعلى أن أفضلهم أولو العزم ، وحسبنا فى دلائل هذا الفضل قوله تعالى : « تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ، منهم من كلّم الله ورفع بعضهم درجات » غـير أنه لا يجمل بالمؤمنين أن يشتغلوا بهذا التفضيل خشية الزلل والهفو . وقد يجر التفضيل الى الثلب والطعن وهما من صريح الكفر ؛ ولهذا نهى النبى صلى الله عليه وسلم أمته أن تفضله على يونس ابن متى صلوات الله وسلامه عليه ، على حين أنه — كما قال — سيد ولد آدم ولا فخر (٢) .

رد فرية :

وفى الحديث رد فرية اليهود فى عيسى « وقولهم على مريم بهتانا عظيما » ، ورد فرية النصارى فى تأليههم إياه وهو عبد الله ورسوله ؛ الأولى أثر الغلو فى الظن والطعن ، والثانية أثر الغلو فى الإطراء والمدح .

لا نبى بين البعثتين :

والحـديث شاهد بأن لا نبى بين عيسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام ، وفترة ما بينهما قرابة ستمائة عام . أما الثـلاثة الذين أرسلوا الى أصحاب القرية فإنما هم رسـل عيسى وبعضُ حوارييه ؛ أرسلهم بأمر من الله عز وجل . وأما من دعا قريشا الى ملة إبراهيم ؛ من العرب فإنما هم بقية من أتباع إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام . وإذا لم تكن هذه الرواية فيصلا فيما نقول ، ففى رواية أخرى للشيخين « أنا أولى الناس بابن مريم ؛ الأنبياء أولاد علات ، وليس بينى وبينه نبى » ؟

طه محمد الساكت

المدرس بالأزهر

(١) انظر لهذا البحث حجة الله البالغة ، ورسالة التوحيد ، وتفسير المنار فى قوله تعالى « كان النـاس أمة واحدة » .

(٢) رواه أحمد والترمذى وابن ماجه عن أبى سعيد .

المشكلة الفلسفية العظمى

التاليه العقلى

— ٤ —

تتمة الإدراكات القديمة

إله أرسطو

يرى أرسطو أن العالم أزلى ، وأن الحركة أو الصيرورة التى يتمثل فيها وجوده ، وتبدو بها كينونته ، هى أزلية مثله ، غير أن هذه الحركة لاتحتوى على علة وجودها ، لأن كل تغير يحدث قصد الكمال ويتجه صوب الأفضل . ولما كانت العلة الغائية هى الكمال الذى يتجه إليه كل معلول ، ولم يكن من الممكن أن يحتوى المفضول على الأفضل ، فلم يكن من الممكن أن يشتمل المعلول على علته . وكذلك لما كانت كل علة ثانية معلولة لما قبلها (١) كان من المستحيل شرح الحركة أو حل مشكلاتها عن طريق العلل الثانية التى يمكن الصعود فى سلسلتها إلى اللانهاية ، وهذا يقتضى أن يقف السير بالباحث عند علة تؤثر ولا تتأثر ، وهى العلة الأولى التى يتجه إليها كل شىء وهى لاتتجه إلى شىء ، أو المبدأ الأساسى الجامع لعلل كل حركة والغير الخاضع لاية حركة ، وبالاجمال : هو المحرك الأول الساكن ، الفعل المحض الغير الخاضع للصيرورة ولا للزمان ولا للمكان ، والذى ليس فيه شىء بالقوة وإنما هو تام كامل ، متحقق الحقيقة ، والذى هو صورة الصور ومقصد الهيولى أو المادة الغير المحددة ، ذلك الموجود الذى هذا شأنه هو الإله .

ولما كان الإله صورة الصور ، فقد استلزم ذلك أن يكون عقلا محضا ، ولكن موضوع هذا العقل لايمكن أن يكون أجزاء هذا العالم الناقص ، إذ أن موضوع العقل الأسمى يجب أن يكون هو الموجود الأسمى ، ولما لم يكن بين الموجودات أسمى من الذات الالهية ، فقد لزم أن تكون هى وحدها موضوع العقل الإلهى ، وبعبارة أوضح لزم أن تكون هى وحدها متعلق العلم الالهى . وقصارى القول أن الإله هو عقل وعاقل ومعقول ، أو هو فكر محض دائم التأمل فى ذاته مقتصر عليها لا يتنزل الى علم ماعداها . والنتيجة من كل هذا هى أن إله أرسطو لم يخلق العالم ، وهو لا يعلم به .

ولا جرم أن أرسطو فى هذه الفكرة قد ترك لعقله العنان بأوسع ما فى هذه الكلمة

(١) يطلق ارسطو اسم العلل الثانية على كل ما عدا العلة الأولى .

من معنى ، وأقصى منها كل عاطفة دينية ، وأنه لم يكن يقصد بها إلا تنزيه العلم الإلهي عن التعلق بما هو دون أسمى الموجودات ، وقَصْرَه على مايلتئم معه من الموضوعات رفعة ونقاء ، فقصده جليل ، وغايته نبيلة ، وإن كانت وسيلته غير موفقة .

٢ — مذهب الوحدية

وحدة الوجود الرواقية أو المادية :

لم يكن للرواقيين مناص من أن ديناميكيتهم القائلة باشتمال كل جزء من أجزاء العالم على حياة كامنة أو ظاهرة ، هي طبيعية فيه غير متأثرة بأي شيء خارجي ، تنتهي بهم حتما الى القول بوحدة الوجود ، مادام أن العالم عندهم هو كائن حي مشتمل كالإنسان على جزء مدبر ، وهذا الجزء هو روح العالم أو الإله ، ومع ذلك فهذا الروح لا يختلف في جوهره عن جسم العالم ، وإذا ، فليس الإله والعالم إلا موجودا واحدا . وإذا كان الإله هو العلة الفاعلة العليا فان كل ما عداه لا يعدو كونه بعضا انبثق عنه . ولا ريب أن الرواقيين بذكرهم هذه البعضية في وضوح ، وبتصريحهم بأن روح العالم نار ، هم يسجلون على أنفسهم مادية لا سبيل الى الشك فيها . على أنهم لا يوارون في هذه المادية ، إذ هم يعلنون أنه لا يوجد إلا المادة اللا محضة ، أما اللامادية المحضة فهي ضرب من الخيال ، وأن التماس ضروري للايجاد .

غير أن هذه النار الإلهية التي هي روح العالم ، ليست كالنار الهاوية المبتعدة عن المركز ، وإنما هي نار أزلية مشتملة على جميع الفكر ، حاوية لعلل كل الموجودات ، وهي كذلك أبدية لا يعتورها فناء ، وإنما الذي يفنى ويتجدد هو أغلفتها المختلفة ومظاهرها المتباينة وهي المشخصات الظاهرية .

على أن الرواقيين — مع قولهم بعدم سمو العلة الفاعلة على العالم — يرون أنها هي المشرفة على تنظيم كل كبيرة وصغيرة في الكون ويسندون اليها التدبير التام والعناية الكاملة ، ويجزمون بأن غاية كل جزء من أجزاء العالم هي الخير والكمال . وهنا ينبري لمناضلتهم الارتيابيون فيقررون أن الأمراض والآلام التي يكتظ بها العالم ، هي آية من آيات فقدان المنهج الثابت في الكون ؛ ولكن الرواقيين يردون عليهم بتعليل أفلاطون وأرسطو لوجود الشر ، وهو القائل بأن الشر ليس إلا جزئيا عارضا في كلي ثابت دائم الاتجاه نحو الخير .

وحدة الوجود الروحانية أو الفيض الاسكندري :

مزج المؤسس الحقيقي للأفلاطونية الحديثة وهو أفلوطين ، آراء أفلاطون وأرسطو والرواقيين بالتنسك الشرقي ، فقرر أن الإله هو مبدأ كل موجود ، وهو المبدأ الأسمى من كل وجود محدود ، أو هو الواحد الأوحد المطلق اللامتناهي ، والذي لا يوصف بأي وصف

لضآلة جميع الأوصاف بالنسبة اليه ، أو لتأديتها الى الابتعاد عن الوحدة بأى وجه من الوجوه . ولما كان من كمال الكامل أن يساوق إنتاجه وجوده منذ الأزل، وإلا لبقى بدون إنتاج فكان ناقصا، فقد فاض عنه العقل المحض المجرد ، الذى هو الفعل أو هو مجموع المثل ، إذا سايرنا التعبير الأفلاطونى ، ولكن هذا العقل يتجه الى مبدئه الأوحد فيشاهده ، وعن هذه المشاهدة نفسها يعقل ذاته ، وعن تعقله ذاته يعقل العالم المعقول . ولا ريب أن هذا التعبير يذكرنا بأثر أرسطو على أفلوطين وإن كان لكل منهما غايته ووسائله . وعن هذا العقل فاضت النفس الكلية المدبرة التى يبدو أن أفلوطين متأثر فيها بالرواقيين مع سموه عن ماديتهم الساذجة . وإلى هنا تنتهى سلسلة الأقانيم الأفلوطونية الثلاثة (١) التى ليس للشر فى عالمها العقلى أى وجود . وتحت هذا الثالوث العقلى يوجد أقنوم رابع وهو الهيولى المنبثقة عن النفس الكلية . أما العالم المحس فهو لا يعدو كونه انعكاسا حائلا لصورة النفس فى الهيولى يصيرها محدودة زمنا ما ، ثم لا يلبث أن يفارقها فتهوى فى لا محدوديتها الأولى . وأما عنصر الشر فهو المادة وحدها ، إذ كلما ابتعدت عن مصدرها أظلمت ، ومتى أظلمت نشأ فيها الشر . ولهذا لا تتعرض النفوس الفردية للشر إلا عن طريق اتصالها بالمادة ، وبسبب هذا الاتصال هى تظل تنتقل من صيرورة الى صيرورة ، ولا تكاد تتخلص من شر حتى تتعرض لآخر ، وهى لا تتطهر بغلبتها على المادة كما يرى البعض ، وإنما هى تتطهر بتخلصها منها بتاتا .

بان مما تقدم أن هذا المذهب وحدى محض يدين بوحدة الوجود الروحانية لأنه لا يعترف بأحقية مطلقة لأى وجود آخر غير الوجود الإلهى ، وهو يرى أن كل ما عدا هذا الواحد الأول قد فاض عنه واستمد وجوده منه ، وأن الوجودات الحسية الحائلة هى منبعثة عن أدنى الموجودات العقلية ، وهو الاقنوم الثالث أو النفس الكلية ، وبالتالى هى ليست مخلوقة أجنبية .

غير أن هذا النوع من الوحدية يمتاز عن غيره بأنه لا يحصر الإله فى العالم ، وإنما هو يقرر أن التفاعلات الدنيا تقع بعيدة عنه ، وأن كل ما عداه دونه ، وأنه لولا أنه هو وحده الحق ، وأن العالم المحس ليس حقيقة يمكن القول بانفصالها ، لكان هذا المذهب أقرب الى مذاهب الانفصالية القائلة بأن الإله والعالم حقيقتان مختلفتان ، والتى هى مقابلة لمذاهب الوحدية التى نحن بصددها ؟

« يتبع »

الدكتور محمد غلاب
أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية

---

(١) يذكرنا هذا المذهب بأقانيم المسيحيين الثلاثة : الآب والابن والروح القدس ، غير أنه ينبغى أن نلاحظ أن أقانيم أفلوطين ليست فى درجة واحدة وإنما هى فى ثلاث درجات متوالية ، أما أقانيم المسيحيين فهى متساوية إذ أنها عندهم ترجع إلى إله واحد أو هى حيثيات متساويات ثلاث للموجود الواحد .

المدخل الى دراسة الفلسفة الاسلامية

— ٥ —

الفصل الأول

العقلية السامية والعقلية الآرية

في الكلمة السابقة كانت مناقشة المؤلف لنظرية مسيو « لابي » في الطابع المميز للجنس السامي بشعبيه : اليهودي والعربي ، وانتهى من نقده الى التمهيد للرأي الذي يراه حقا في هذه المسألة .

إن الاعتبارات الخاصة بعلم فقه اللغات والصلة القريبة الواضحة بين بعض اللغات ، هما اللذان اتخذهما العلم طريقا للوصول الى الرابط بين طائفة عديدة من الشعوب ، وجعلها أسرة واحدة هي الأسرة السامية . وهذه الأسرة تشمل جميع الشعوب التي كانت في العصور الأولى تعيش داخل الحدود الجغرافية الآتية (١) :

شمالا : الجزء الشرقي من سلسلة جبال طورس ؛ وشرقا : سلسلة زاجروس التي تكوّن الحد الشرقي لحوض الدجلة والخليج الفارسي وخليج عمان ؛ وجنوبا : المحيط الهندي وخليج عدن ؛ وغربا : البحر الأحمر ومضيق السويس والبحر الأبيض المتوسط .

وهذه الشعوب هي : العرب ، واليهود ، والفينيقيون ، والآراميون أو السوريون ، والبابليون ، والأشوريون ، وأخيرا الأثيوبيون الذين هاجروا بعدئذ في عصر حديث نسبيا من جنوب الجزيرة العربية الى المنطقة الجبلية في افريقية التي تشغلها الجبال الحبشية .

والقرابة الوثيقة التي بين هذه الشعوب ، واشتراكها في الأصل في لغة واحدة ، يجعلان من الحق أن بينها تشابها أساسيا في الاستعدادات والميول ، ولكن هذا لا يمنع أن بينها كذلك اختلافات عميقة في النواحي الجسمية والمعنوية ، ترجع الى الظروف التي جعلتها تختلط بشعوب أخرى والتأثيرات الأجنبية المختلفة التي وقعت تحتها (٢) .

وبعد أن استعرض المؤلف ما أثاره المؤرخون والعلماء المستشرقون من خلاف حول أصل بعض هذه الشعوب التي قيل إنها الشعوب السامية ، وحول مايحوط حضارة بعضها من غموض ، وبعد أن أشار إلى التأثيرات التي أثرت على بعضها من جراء الاختلاط والامتزاج

(١) رينان ، التاريخ العام والنظام المقارن للغات السامية ، ص ٤٥ ، فريتس هوميل ، الشعوب السامية ولغاتها طبع ليبزج ، ص ٨ (٢) هوميل ، نفس المرجع السابق ، ص ١٠

بغيرها — قال : هكذا جميع الشعوب التى استعرضناها إما مشكوك فى أصلها ، أو حدثت فيها تغيرات بعيدة المدى أثرت فى طرازها الجسمى والمعنوى بسبب الامتزاج بغيرها .

لم يبق إذا إلا العرب واليهود . إنهم وحدهم الذين استطاعوا الاحتفاظ بطرز جنسهم وبروحهم وعقليتهم الأصلية ، دون تغيرات عميقة ، وذلك حتى العصور التاريخية ، بل وحتى هذه الأيام ، وإن كان هذا الاحتفاظ على صورتين مختلفتين اختلافا ضعيفا .

لقد عزلت الطبيعة الجغرافية العرب بنطاق من الصحراوات ، فحمتهم أو كادت تحميهم من كل سيطرة واتصال وتأثير أجنبى ، وهذه حالة أو ميزة قد تكون الوحيدة فى بابها فى تاريخ الأمم . والحديث هنا طبعاً بصفة خاصة عن عرب وسط الجزيرة . أمااليهود فقد كان مصيرهم الحياة المشردة والاضطهاد والنفى وأشد الكوارث هولا . وإذا كانوا قد استطاعوا ، بفضل صلابتهم المليئة بالاعتداد بالنفس ، والاحتفاظ بعبقرية الجنس السامى الأصلية دون أن تشوبها شائبة برغم الظروف التى سجلها تاريخهم ، فالفضل فى ذلك لايرجع إلى الطبيعة بل إلى الدين .

لقد وجد الجنس العربى للاحتفاظ بنقائه الأصلى حماية من الخارج ، أى من طبيعة مهده وموطنه ، أما الجنس اليهودى فقد لجأ إلى نفسه ، وإلى نفسه فقط ، فى سبيل العمل على بقائه نقياً كاملا ، وقام لذلك بكفاح دائم ضد الضغط الخارجى وضد نفسه أيضا .

غير أن أشد النفوس صلابة وحفاظا لا تستطيع أن تكافح باستمرار الهبوط أو الانهزام خلال أجيال عديدة متوالية ؛ فمن الضرورى إذاً اللجوء إلى حل وسط ، فالعقل نفسه يشير بذلك . وليس غريبا لهذا إن كشفنا عند العرب وعند اليهود ، وكلاهما من سلالة ابراهيم (عليه السلام) ، مميزا واحدا أساسيا ؛ وإن كنا نراه عند العرب فى كل نقائه ، بينما نراه عند الآخرين مركبا لما أخذه من عناصر مختلفة عن الحضارات التى اتصل بها خلال تاريخه الطويل .

ولنا بعد ذلك أن نقول إن هناك قسما واحدا فقط من شعوب الجنس السامى قد احتفظ بنفسه نقيا بقدر وسعه ، ويمكن لهذا أن نجعله طرازا للجنس السامى بأكمله ، وهذا القسم هو الشعب العربى ، فاذا أردنا البحث عن أحد مميزات العقلية السامية وجب علينا قبل كل شىء أن ننظر إلى الشعب العربى (١) .

والجنس أو الشعب العربى هذا ، الذى نرى أن نتخذ عقليته مقياسا لعقلية الجنس السامى بأسره ، قد تكوّن فى الصحراء ، وقد طبعته الصحراء بطابعها العميق .

وهذه الصحراء تمتاز بحرارتها القاسية ، وبما يحدث فيها من تقلبات مفاجئة شديدة ؛

---

(١) فى هذا يقول زيدان : « فالجزيرة العربية هى التى يجب أن تتخذ مقياسا صحيحا للعقلية السامية » التاريخ العام ص ١٤

ففى الهضبات المرتفعة وسط الجزيرة يحل فصل الصيف القائظ بعد الشتاء ذى البرد الذى يهدئ الأجسام ، بل وفى أثناء فصل واحد يجىء الليل الثلجى فى برده بعد النهار القائظ فى حرارته . وقد يحدث عند الشروق أو الغروب ، فى خلال دقائق معدودات ، تقلبات جوية عنيفة تحول المسطحات الصخرية الى فتات ، وهكذا يتكون الحصى الذى يتحول بفعل الرياح الى تلال من الرمال الرفيعة .

وبعد مضى شهور فى هدوء تام تظهر بقعة فى الأفق تكبر رويدا رويدا ، ولا تمضى لحظات حتى تبدأ رياح السموم التى تخرب كل شىء ، وتنقل التلال من أمكنتها ، وتغطى الأغوار ، وتغير بذلك شكل الصحراء ، وبعد مضى سنوات عجاف لا مطر فيها تظهر نقطة سوداء فى السماء الزرقاء ، وبعد دقائق تتحول الى غيوم حالكة وتمتد الى الجزء الأكبر من السماء ، وعندئذ تتساقط أمطار شديدة تنقلب الى سيول تجرف كل مايكون فى سبيلها وتحول المنخفضات القاحلة الى مستنقعات أو بطائح(١) . ثم يقف الطوفان فجأة ويجف السيل ، وتأخذ الحشائش فى النمو سريعا على أثر هذا الجو الرطب الذى لن يدوم طويلا ، وتغطى الخضرة والنباتات الأراضى المترامية الأطراف ، لكن الشمس تعود فتشتد ، وتهب السموم ، وتعود الصحراء قاحلة لشهور عدة وأحيانا لسنوات ! .

وليس من العجب أن يكون الجنس الذى يتكون فى هذه البيئة ذا ميول متقابلة أشد التقابل (٢) : تراه مضيافا ونهابا ، وشرها وكريما ، ورحيما وقاسيا . وهو لهذا حرى فى آن واحد بالاعجاب واللوم . عند هذا الجنس تتصل الأطراف أو تمتزج أو يخلف بعضها البعض فجأة : ليس هناك حدود وسطى ، ولادرجات أو تنوعات صغيرة فى العاطفة والأفكار .

هذا فى رأينا على التحقيق هو المميز الأساسى للجنس السامى ، إذا قورن بالجنس الآرى ، بل هو خاصة مميز الشعب العربى ، أعنى : تفضيل الطرفين ، ووضع الأضداد أحدهما أمام الآخر ، والانتقال من طرف إلى طرف انتقالا فجائيا . أما المميز الأساسى السائد للعبقرية الآرية فهو التقريب التدريجى بين الأضداد ، ووصلها بعضها ببعض وصلا متناسقا بفضل الحدود الوسطى المختارة بمهارة . إنه التوحيد (٣) ، والشعور بالتنوع والتدرج المتوالى حتى يكون الكل سلسلة منسقة تنسيقا منظما .

---

(١) ومن أشد الأخطار التى يتعرض لها المسافر فى الصحراء خطر الموت غرقا . وفى عام ٢٠٨ هـ حدثت أمطار شديدة أغرقت مكة ، راجع « وستنفلد » طبعة ليبزج ، حـ ٤ ص ١٩١ — ١٩٢ ، والذهبى (كتاب الميزان) فى حوادث العام المذكور .

(٢) راجع ديقيرجيه (الجزيرة العربية ، باريس ١٨٤٧ م صـ ١٠٣ وما يليها إلى صـ ١٣٠ . لقد شرح المؤلف بايجاز هذا الاختلاط الغريب للصفات المتقابلة ، وعلله بتأثير البيئة وطبيعة الحياة .

(٣) لا يريد طبعا التوحيد الدينى ، بل التأليف بين المختلفات وجعلها فى وحدة متماسكة منسجمة .

وسنستعرض استعراضا سريعا بعض الأمثلة التي من شأنها أن تثير أمثلة أخرى ، والتي من السهل ذكر غيرها إلى مالا نهاية له ، فتثبت منها أن الصيغة البسيطة : « وضع اعتقادات بعضها مقابل بعض » تلخص جميع شئون العالم العربي وخاصة العالم العربي الاسلامي ، أعني : الدين ، والتاريخ ، والنظام السياسي والاجتماعي ، والفن على اختلاف ضروبه ، واللغة ، بل وخواص اللبس والطهي . هذا المميز يبدو طبيعيا ، ويتجلى بوضوح شيئا فشيئا ، كلما انتقلنا من المظاهر الدنيا إلى المظاهر العليا لعبقرية الجنس العربي .

بعد هـذا نجد المؤلف يعرض بتفصيل وعمق إلى الطهي العربي وخواصه ، والملابس ، والتقاليد فيها ، واللغة ومميزاتها مقارنة باللغات الهندية الأوربيـة ، والفنون المعمارية والزخرفية لدى العرب على اختلاف مناحيها وأنواعها ، والموسيقى والشعر والنحت ونحوها من الفنون الجميلة ، والنظم السياسية والاجتماعية ؛ عرض المؤلف في استقراء وتحليل عجيبين إلى هـذه النواحي وغيرها من مظاهر الحياة عند الجنس العربي مقارنة بأمثالها لدى الجنس الآرى ، وذلك ما استغرق صفحات عديدة من الـكتاب (١) ، وانتهى من هـذا العرض وتلك المقارنة إلى أن قال :

هـكذا ، في جميع مظاهر النشاط الإنساني ، من أدناها كالطهي والزينة إلى أرفعها مثل الأنظمة السياسية والاجتماعية ، نرى الجنس الآرى من جهة والجنس السامي منظوراً إليه في طرازه الأشد نقاء وهو الطراز العربي من جهة أخرى يتجهان في اتجاهين متضادين تمام التضاد مثل طرفي مقابلة . فالعقلية السامية تميل إلى وضع المتشابهات والأضداد جنباً إلى جنب دون ربط بعضها ببعض ، بل تتركها منفصلة ثم تنتقل من هـذا إلى ذاك ـ من المتشابهات أو المتضادات ـ بوثبة فجائية ، وذلك بعـكس العقلية الآرية التي تميل إلى ربط هـذا كله بوسائط متدرجة . ومن الممكن أن نسمى العقلية الأولى عقلية مفرقة ، والثانية موحدة .

هـذا المميز يبدو لي أساسيا ؛ لأني أرى فيـه المفتاح الوحيـد الذي يصلح لفتح جميع الأبواب المغلقة ، التي كانت تمنعنا أحيانا من الوصول الى فهم شئون العالم الاسلامي فهما تاما ، خصوصا شئون الدين والفلسفة . وأرجو أن يقبل مني وضع هذين التعبيرين لهاتين العقليتين ؛ أي نسمي بالمذهب المفرق ، العقلية السامية والعقلية العربيـة التي تترك الضدين مفترقين ، وبالمذهب المجمع أو الموحد العقلية الآرية التي توحد بين الأضداد بوسائط متوالية متدرجة وتجمعها في كل واحد ؟

« الحديث موصول »

محمد يوسف موسى
المدرس بكلية أصول الدين بالأزهر

(١) من ص ٣٧ ـ ٦٦

حياة رجالات الإسلام

خالد بن الوليد

— ٧ —

أعز الله بفتح مكة دينه ، ونصر جنده ، وأقر به عين رسوله ، فأراه البلد الذى عانده وقاوم دعوته يدخل فى طاعته طوعا وكرها ، وأراه قريشا واسطة عقد العرب تستجيب إليه راضية خاضعة ، فيتبدل خلقها ، حتى كأنما كان هذا الفتح المبين ميلادا جديدا لها ، لأنه طهرها من دنس الزراية بالعقل الإنسانى ، وانتشلها من وهدة الوثنية البليدة ، وأراها أصنامها تتفتت إلى حبات من الرمال تحت أقدام جنود التوحيد ، فلقد طهر النبى صلى الله عليه وسلم حرم الله وبيته من رجس «هبل» و «اللات» و «ذراريهما» من أحجار الصحراء ورضيت قريش منه هـذا التطهير راغمة ، ولـكنها لحظة فى دورة الفلك حتى أدركت فتداركت ، وهمت فنفذت ، وكانت صاحبة اللواء ، وكان فتيانها حماة الدعوة ، وأبطال الجهاد ورسل إنقاذ الانسانية من وصمة التعبد لغير بارئ الوجود .

أتم الله على رسوله صلى الله عليه وسلم نعمة الفتح وتطهير البيت من الأصنام ، ونظر إلى قريش مستسلمة ، وإلى مكة آمنة مطهرة فلم يثنه ذلك عن متابعـة جهاده وراء حدود البلد الحرام أينما حلت قريش من العرب ، فاذا هى خضعت فى بلدها وحرمها ، وتهافتت أصنامها رأى عينها فليلاحقها انـكسار الوثنية أينما توجهت حتى تستوى لهـا عزة التوحيد فى ظل الإسـلام ، وإذا هوى «هبل» من علياء البلادة الذهنية فى أدمغة عباده إلى حقيقته الترابية ، فتلك هى «العزى» لاتزال قريبا من مكة معبودة معظمة من كنانة ومضر ، تزورها قريش وتهدى اليها قرابينها ، ويقوم على سـدانتها بنو شيبان حلفاء بنى هاشم سنام قريش ، وهذا عرق من أعراق الوثنية لا يزال فى قريش راسخا ، ولا يتم إشراق نور الاسلام إلا باستئصاله ، فمن للعزى يلحقها بحضيض «هبل» ؟ ذاك الفتى المخزومى خالد بن الوليد !

أذن رسول الله صلى الله عليه وسلم لبطل الاسـلام الأول على كرم الله وجهه أن يحطم «هبل» فـكان ذلك من أعظم التشريف لربيب النبوة ، ثم التفت صـلى الله عليه وسلم فرأى سيف الله وفارس الإسلام وأمير جحفل الفتح خالد بن الوليد رضى الله عنه ، وكان قد أعده للعظائم ورشحه للخوالد ، فجعله فى هذا التشريف عدل على ، وهذا أعظم تكريم لفتى مخزوم ، ووجه به فى ثلاثين فارساً من أبطال الإسـلام إلى «العزى» يحطمها ويمحو عار عبادتها عن

قومه ، وترامى نبأ مسير خالد إلى سدنة « العزى » فطافوا بها وواعدوها الفتك بخالد ، ثم جهزها صاحبها دبية بن حرمى السلمى بسيف صارم علقه عليها ، وتنحى عنها مصعدا فى الجبل وهو يخالسها النظر وينشدها منذرا متوعدا :

أيا عُز شدى شدة لا شوى لها على خالد ألقى القناع وشمرى
وياعز إن لم تقتلى اليوم خالدا فبوئى بأثم عاجل أو تنصرى

إى والله لقد اختارت « عزاك » يا أخا شيبان — وما بها اختيار — أمرْ أمريك ، فباءت بأثم عاجل ، وحطمكما خالد تحطيما ، وهو يسخر منك ومنها :

ياعز كفرانك ، لاسبحانك إنى رأيت الله قد أهانك

ثم عاد خالد رضى الله عنه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يحمل إليه بشرى الظفر باجتثاث جذر من جذور الوثنية المهينة .

كان فتح مكة من أقوى الحوافز على انتشار الدعوة الاسلامية فى قبائل العرب بين أودية الجزيرة ، فقد حمل أبناؤها المشعل فى أيمانهم ، وقبضوا على السيف بشمائلهم ، وانساحوا فى الأرض داعين إلى الله تعالى بالحجة النيرة والبرهان المبين ، فمن أبى واستكبر منحوه السيف لينقذوا الانسانية من شره المستطيرة .

لم يكد خالد رضى الله عنه يفرغ من نبأ العزى حتى أرسله النبى صلى الله عليه وسلم أمير سرية من ثلاثمائة وخمسين رجلا من المهاجرين والأنصار الى بنى جذيمة بأسفل مكة من ناحية يلملم ، فسار اليهم خالد حتى نزل بماء لهم يقال له « الغميصاء » ، وكان النبى صلى الله عليه وسلم قد أمره ألا يقاتل أحدا إن رأى مسجدا أو سمع أذانا . وهنا تختلف روايات التاريخ فى شأن هذه الواقعة مبتدأ وخبرا كعهدنا بها فى كبريات الحوادث ، وهذا من أقوى الأسباب والعلل التى تحملنا على التوقف فى التسليم الى هذه الروايات ، وأن نعمد الى الموازنة والاستخراج فيما نطمئن اليه من الرأى والمذهب .

يقول الديار بكرى فى تاريخ الخميس نقلا عن الاكتفاء « لما فتح الله على رسوله مكة بعث السرايا فيما حولها يدعو الى الله تعالى ، ولم يأمرهم بقتال ، وكان ممن بعث خالد بن الوليد ، وأمره أن يسير بأسفل تهامة داعيا ولم يبعثه مقاتلا ومعه قبائل من العرب ، فوطئوا بنى جذيمة بن عامر بن عبد مناة بن كنانة فلما رآه القوم أخذوا السلاح ، فقال خالد : ضعوا السلاح ، فان الناس قد أسلموا ، فقال رجل منهم يقال له جحدم : ويلكم يا بنى جذيمة إنه خالد والله مابعد وضع السلاح إلا الأسر ، وما بعد الأسر إلا ضرب الأعناق ، ووالله لا أضع سلاحى أبدا ، فأخذه رجال من قومه وقالوا : ياجحدم أتريد أن تسفك دماءنا ؟ إن الناس قد أسلموا

ووضعت الحرب وأمن الناس فلم يزالوا به حتى نزعوا سلاحه ووضع القوم السلاح لقول خالد ، فلما وضعوه أمرهم خالد عند ذلك فكتفوا ثم عرضهم على السيف فقتل من قتل منهم ، وقال لهم جحدم حين وضعوا سلاحهم ورأى ما يصنع بهم يا بنى جذيمة ضاع الضرب قد كنت حذرتكم ما وقعتم فيه ، فلما انتهى الخبر الى رسول الله صلى الله عليه وسلم رفع يديه الى السماء ثم قال : « اللهم إنى أبرأ اليك مما صنع خالد بن الوليد » وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لرجل انفلت منهم فأتاه بالخبر « هل أنكر عليه أحد ؟ » فقال : نعم ، قد أنكر عليه رجل أبيض ربعة فنهمه خالد فسكت عنه ، وأنكر عليه رجل آخر مضطرب فراجعه فاشتدت مراجعتهما ، فقال عمر بن الخطاب « أما الأول يا رسول الله فابنى عبد الله ، وأما الآخر فسالم مولى أبى حذيفة » .

فهذه الرواية تذكر أن القوم استقبلوا خالدا فى أهبة الحرب ، آخذى سلاحهم مستعدين للقتال ، ففاوضهم خالد فى وضع السلاح وأرشدهم إلى أن الناس قد أسلموا ، أبى عليه رجل منهم وحرض قومه على الإباء فلم يسمعوا له ، بل لم يزالوا به حتى نزعوا سلاحه مع أسلحتهم ، فأمر خالد بهم وقتل من قتل منهم ، وخالفه فى قتلهم عبد الله بن عمر ، وسالم مولى أبى حذيفة وبرىء النبى صلى الله عليه وسلم إلى الله مما صنع خالد حين بلغه ، ويرى الذين يأخذون بهذه الرواية أن حمل السلاح فى وجه المسلمين عذر قوى لخالد فيما صنع ، ولا سيما أن نزع السلاح منهم كان بعد مفاوضة وتخويف ، فهو أقرب إلى احتمال التقية والاستئسار ، ولكن المعترضين لا يقبلون هذا الاعتذار ، ويسندون مذهبهم بإنكار عبد الله بن عمر ، وسالم مولى أبى حذيفة وهما من خيار المهاجرين وأجلائهم ، وببراءة النبى صلى الله عليه وسلم من صنيع خالد ، ويعضدونه أيضا بما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « رأيت كأنى لقمت لقمة من حيس فالتذذت طعمها فاعترض فى حلقى منها شىء حين ابتلعتها فأدخل علىّ يده فانتزعه » .
فقال أبو بكر رضى الله عنه : هذه سرية من سراياك تبعثها فيأتيك منها بعض ما تحب ، ويكون فى بعضها اعتراض ، فتبعث عليا فيسهله ، ثم لما كان من خالد فى بنى جذيمة ما كان دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم على بن أبى طالب ، فقال « يا على اخرج الى هؤلاء القوم فانظر فى أمرهم ، واجعل أمر الجاهلية تحت قدميك » فخرج على حتى جاءهم ومعه مال قد بعث به رسول الله صلى الله عليه وسلم فودى لهم الدماء وما أصيب من الأموال حتى إنه ليدى لهم ميلغة الكلب ، حتى إذا لم يبق شىء من دم ولا مال إلا وداه بقيت معه بقية من المال ، فقال لهم على حين فرغ منه : بقى دم أو مال لم يود لكم ؟ قالوا : لا ، قال : فإنى أعطيكم هذه البقية من المال احتياطا لرسول الله صلى الله عليه وسلم مما لا يعلم ولا تعلمون ، ففعل ، ثم رجع إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبره الخبر ، قال : أصبت وأحسنت .

والعاذرون لخالد رضى الله عنه يردون على ذلك بأن فيمن وافق خالدا من جلة المهاجرين والانصار من لا يقل فقها فى الدين وتقـديرا للحوادث عن عبد الله بن عمر وسالم مولى أبى حذيفة ، وبأن براءة النبى صلى الله عليه وسلم كانت من الخطأ فى التعجيل بالقتل وعدم التثبت ، لا من أجل أن خالدا قتل قوما مؤمنين ، وإلا لاقتص منه وممن وافقه ، ولعزله عن الأمرة ، وأما دفع الدية لبنى جذيمة فإنما كان من باب الترضية والاحتياط .

ويقول الواقدى فى المغازى « ثم مضى خالد بن الوليد الى حى من كنانة بالابرق يقال له بنو جذيمة فوجدهم يصلون صلاة الغداة ، فغشيهم خالد فقال : ما أنتم ؟ قالوا : نحن مسلمون نشهـد أن لا إله إلا الله وحـده لا شريك له وأن محمدا عبده ورسـوله ، قال : فمتى أسلمتم إن كنتم صادقين ؟ قالوا : الليلة حين بلغنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كف يده عمن ألقى السلاح وقال لا إله إلا الله ، فقلناها وصلينا .

وهذه الرواية تقول إن خالدا غشى القوم وهم يصلون صلاة الغداة ، وأنهم شهدوا شهادة الحق أمامه ، وأن إسـلامهم كان ليلة غشيهم وأنهم سلم لا سلاح معهم ، فهى صريحة فى أن القوم مسلمون ليس فى إسلامهم شك ، وما كان يجوز قتل أحـد منهم دون حد موجب . وسنرى مكانة هذه الرواية الى جانب مثيلاتها من التاريخ حتى يمكن استخراج الحقيقة من بين تلك الروايات المتكاثرة ؟

صادق ابراهيم عرجون

نثر ابن الرومي

ابن الرومى شاعر كبير ، ولولا أنه كان كثير الهجاء لأكثر الناس من التمثل بشـعره ، ولطارت قصائده إلى كل صقع . على أنه من أشهر من كتب الأدباء عنهم واستشهدوا بشعرهم . من منثوره ما كتبه إلى الوزير عبيد الله بن سليمان فى يوم عيد :

أخرتنى العلة عن الوزير أعزه الله ، فحضرت بالدعاء فى كتابى لينوب عنى ، ويعمر ما أخلته العوائق منى ، وأنا أسأل الله تعالى أن يجعل هذا العيد أعظم الأعياد السالفة بركة على الوزير ، ودون الأعياد المستقبلة فيما يحب ويحب له ، ويقبل ماتوسل به الى مرضاته ، ويضاعف الاحسان اليه على الاحسان منه ، ويمتعه بصحبة النعمة ، ولباس العافيـة ، ولا يريه فى مسرة نقصا ، ولا يقطع عنه مزيدا ، ويجعلنى من كل سوء فداءه ، ويصرف عيون الغير عنه ، وعن حظى منه .

وكتب الى عليل :

أذن الله فى شفائك ، وتلقى داءك بدوائك ، ومسح بيد العافية عليك ، ووجه وفد السلامة اليك ، وجعل علتك ماحية لذنوبك ، مضاعفة لثوابك .

الاستاذ الامام وتفسير القرآن

فى مناسبة الاحتفال بإحياء ذكراه

١ — مقصد الشيخ محمد عبده من تفسير القرآن هو « فهم الكتاب من حيث هو دين يرشد الناس الى ما فيه سعادتهم فى حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة » . وفهم القرآن واجب على جميع المسلمين دون نظر الى ثقافاتهم وأجناسهم وأوطانهم . ولكن لما كان القرآن كتابا عربيا ، فلا سبيل الى فهم معناه الصحيح إلا بالتمكن من اللغة العربية « وذلك يحصل بممارسة الكلام البليغ ، ومزاولته مع التفطن لنكته ومحاسنه ، والوقوف على مراد المتكلم منه » .

٢ — ولكن منهج محمد عبده فى التفسير مخالف لمناهج سابقيه . ذلك أن الأستاذ الامام لما كان لا يعنيه إلا فهم روح القرآن ، والوقوف على معانيه العامة ، دون التمسك بحرفية الكتاب ، لذلك نراه معنيا منذ البداية بالتوسع فيما أغفله أو قصر فيه المفسرون ، والاختصار فيما برزوا فيه من مباحث الألفاظ والإعراب ونكت البلاغة ، وفى الروايات التى لا تدل الآيات عليها ولا تتوقف على فهمها .

وكذلك أعرض محمد عبده عن طريقة بعض المفسرين وهى لا تخرج عن مجرد الاطلاع على ما قاله العلماء فى كتب التفسير — على ما فى كلامهم من اختلاف يتنزه عنه القرآن — والإكثار من الأقوال ، واختراع الوجوه فى التأويل ، والإغراب والابعاد عن مقاصد التنزيل . ولأمثال هؤلاء يقول محمد عبده : « إن الله تعالى لا يسألنا يوم القيامة عن أقوال الناس وما فهموه ، وإنما يسألنا عن كتابه الذى أنزله لإرشادنا وهدايتنا ، وعن سنة نبيه الذى بين ما نزل إلينا ؛ يسألنا هل بلغتم الرسالة ؟ هل تدبرتم ما بلغتم ؟ هل عقلتم ما عنه نهيتم وما به أمرتم ؟ » .

ولا يريد محمد عبده بفهم القرآن ذلك « الفهم المأخوذ بالتسليم الأعمى من الكتب أخذا جافا » لم يصحبه « ذوق سليم تصيبه أساليب القران بعجائبها وتملكه مواعظه فتشغله عما بين يديه بما سواه » . وإنما الفهم الذى يدعو الأستاذ الإمام اليه هو ما يكون عن ذلك الذوق وما يتبعه من لطف الوجدان ودقة الشعور اللذين هما « مدار التعقل والتأثر والفهم والتدبر » .

ولقد سعى محمد عبده إلى تخليص تفسيره من جميع المسائل التى كثر الخلاف عليها بين المفسرين ؛ نراه فى دروسه بدار الافتاء يقرر غير مرة أن من العسير عليه أن يتصور وجود خلافات أساسية بين أصحاب التفاسير ما دام القصد والمعنى العام من الآيات القرآنية ظاهرين فى أغلب الأحيان .

ولما كان مقصود الأستاذ الامام أن يفسر القرآن تفسيراً يوافق المعانى المستعملة فى عصر التنزيل ، أى يوافق المعانى التى كانت تخطر ببال الصحابة حين كانوا يسمعون لغة القرآن ، فقد نصح بأن يؤخذ القرآن جملة لا أن يفسر مجزءاً . وبالجملة كان محمد عبده يرى أن التماس الوحدة الجوهرية ، وراء الاختلاف الظاهر ، وبعبارة أخرى أن تفسير القرآن بالقرآن نفسه ، لا بالرأى والظن ، هو المهمة الأولى لكل تفسير صحيح .

وقد يطبق محمد عبده على تفسير القرآن القاعدة الديكارتية ، قاعدة البداهة ؛ فكثيرا ما نسمعه موصيا بألا نصدق إلا ما ورد بصفة واضحة صريحة ، وألا نترك قط خبرا قطعيا لنأخذ بخبر ظنى فإن الخبر القطعى هو الذى يوجب اليقين ، وهو لا يصح أن يكون برأى جماعة أو برأى آخرين . « خذ التواتر هو ما تراه فى القرآن ، تعرفه طبقة عن طبقة يؤمن تواطؤ كل منها على الكذب ، إلى أن وصل اليك لا تنكره فرقة من فرق المسلمين قاطبه » . فمثلا يرى بعض المفسرين أن لفظ « الكوثر » الوارد فى سورة الكوثر هو اسم لنهر فى الجنة ، وأن الله منح النبى ذلك النهر . لكن المفسر المصرى ينكر ذلك ، ويرى أن الكوثر هنا إنما يفيد ذلك الخير العظيم الذى أسبغه الله على الانسانية ، وهو الرسالة . أما أحاديث النهر فإنها وإن كثرت لا ترتفع الى مرتبة اليقين . « فلا يصدق عليها اسم المتواتر ، خصوصا وأنه يظن بالرواة سهولة التصديق فى مثل هذا الخبر لما فيه من غرابة الكرامة وجمال الوصف ، فيسهل على كل راو الميل الى تصديق ما يقال له . وهذا يخل بشرط التواتر ، لأن أول شرط فيه ألا يكون فى الطبقات رائحة التشيع للمروى » . ذلك أن شرط صحة الخبر هو ألا يتضمن شيئا يمس « التنزيه » . ولطالما نهض الشيخ محمد عبده معارضاً تأويلات الظاهرية والمشبهة الذين كانوا يفسرون النصوص الدينية تفسيرات حرفية مادية . نراه أولا فى « الحاشية على شرح العقائد العضدية » ينزع نزعة عقلية صريحة فى التأويل ، وينتهى به الأمر فى « رسالة التوحيد » الى التصريح بأننا إذا وجدنا أنفسنا بإزاء نص يوهم ظاهره شيئا من التشبيه فيجب على كل حال أن نفسره متجنبين المعنى الظاهر ، وعلينا أن نسلك أحد طريقين :

فإما أن نفوض الأمر الى الله فى معرفة معنى النص ، وهذا يفيد التوقف عن التأويل مع الاعتقاد بأن المعنى الظاهر ليس هو المقصود ، وإما أن نؤوله تأويلا يستند على قرائن مقبولة . وطبيعى أن يجرى التأويل وفاقاً لقواعد اللغة وأحكامها ؛ فان استعمال اللغة « لا ينحصر فى الحقيقة » ولئن انحصر فيها فوضع اللغة لا تراعى فيه الوجودات بكنهها الحقيقى » .

ها نحن نرى الاتجاه العقلى عند الشيخ محمد عبده وقد اتصلت به نزعات برجماطيقية ، فجعلت من تفسيره تبريرا للمبدأ القائل بأن دينا محشوا بالخرافات والترهات لا يمكن أن يعيش

فى قلب رجل ذى عقل مستنير . و إذن فلا يمكن أن يحتوى القرآن على ما يستحيل عند العقل الصريح ؛ ولكى لا يناقض الاسلام صريح العقل يلزم أن يكون هنالك تأويل صحيح لا يراعى إلا الدليل القطعى ، أو الأحاديث الصحيحة ، لا الظنون الشخصية ، والميول الحزبية .

ويلوم الأستاذ الامام بعض قدماء المفسرين إذ يدخلون فى تأويلاتهم أوصافاً ونظرات بعيدة عن روح الاسلام . و « يكثرون الوصف ويخترعون ما يشاءون بأوهامهم فيما لا يراه الناس وإن كانوا لا يعقلونه » ، و « يجترئون على الغيب فيذكرون من شؤونه ما استأثر الله بعلمه ، ثم لا يكفيهم ذلك حتى يخترعوا من الأحاديث ما يسند أوهامهم ، وينسبون الى السلف ما يظنون أنه يقوى مزاعمهم » .

يرجع الكثير من التغيرات التقليدية الى رواة من اليهود أو من ملاحدة الفرس أو ممن اعتنقوا الاسلام من النصارى واليهود .

ويرى محمد عبده أن روايات مصدرها أمثال هؤلاء لابد أن تكون متهمة . ويجب أيضا أن يرتاب فيما يدلى به بعض المفسرين من آراء شخصية عن مسائل يشتم فيها الهوى والتعصب للرأى ، كمسألة الشفاعة وتكريم بيت النبوة .

من عادة بعض المفسرين أن يطنبوا فى الكلام عن الأماكن والأشخاص الواردة فى القرآن بصورة مبهمة . ولكنا نرى أن من القواعد المنهجية التى ترسمها محمد عبده فى التفسير ألا يتجاوز فى شرحه ما يحتمله مضمون النصوص . مثال ذلك أنه فى تفسير سورة البقرة آية ٥٨ : « وإذ قلنا ادخلوا هذه القريه فكلوا منها حيث شئتم رغدا . . » تراه يقرر السكوت عن تعيين القرية كما سكت عنها القرآن ؛ وكذلك آية : « فأنزلنا على الذين ظلموا رجزاً من السماء » نراه يقول : « ونسكت عن تعيين نوع ذلك الرجز كما هو شأننا فى كل ما أبهمه القرآن » . وليس لما ذكره المفسرون من تفصيلات وتدقيقات أهمية عملية ، فضلا عن أنهم على الرغم مما بذلوا من جهود لم يستطيعوا أن يلقوا ضوءا كثيرا يعين على فهم الآيات القرآنية . وكذلك يعرض محمد عبده لقوله تعالى فى سورة عبس آية ٣١ « وفاكهة وأبا » فيذكر قول عمر بن الخطاب حين سئل عن معنى « أبا » هنا فقال : « اتبعوا مابين لكم من هذا الكتاب ومالا فدعوه » ويعلق الشيخ عبده على ذلك بقوله : إن هذا لايعنى أن عمر بن الخطاب « ينهى عن تتبع معانى القرآن والبحث عن مشكلاته » ولكنه يريد أن يعلمنا أن واجبنا من حيث أننا مؤمنون إنما هو فهم جملة المعنى لا الوقوف عند الالفاظ وجعلها شغلا شاغلا .

نجد فى عنوان بعض سور القرآن أو فى أوائل الآيات حروفا اختلف المفسرون فى فهم معانيها ودلالاتها . مثال ذلك أننا نجد أول سورة ٢ الحروف « ا ل م » . ومحمد عبده يرى أن هذه الحروف وأشباهها هى أسماء للسور التى توجد فيها . فإذا تساءلنا عن سبب الاختلاف

بين الحروف « ا ل م » وبين الحروف « ا ل م ص » مثلا أجابنا محمد عبده بأنه لا علم لنا بذلك ولا أهمية لمعرفتنا به . ومهما يكن الأمر فيجب أن يكون موقفنا من هذا السر كموقف صحابة النبي وتابعيهم ، « وليس من الدين في شيء أن يتنطع متنطع فيخترع ما يشاء من العلل التي قلما يسلم مخترعها من الزلل »

هذا الطابع البرجماطيقي لمنهج محمد عبده في التفسير ظاهر جلي ؛ ففي أكثر من موضع رأينا المفتي ينبه إلى أن الواجب علينا أن نعتقد ما ورد في القرآن ما دام لا يؤدي إلى شيء مخالف للعقل ، وعلينا ألا نسترسل مع بعض المفسرين في أهوائهم وتشدقهم بتصريف الألفاظ وتأويلها وتحميلها مالا تحتمله . وتفسير محمد عبده حافل بالأمثلة التي توضح هذه النزعة : نذكر منها تفسيراته البسيطة المقتصدة للجنة والنار ، وللنفخ في الصور ، وللوح المحفوظ ، وللصحف المنشورة ، وللحافظين الكاتبين ، وما إلى ذلك .

الدكتور عثمان امين
مدرس الفلسفة بكلية الآداب

كلمات في البلاغة

قال الأعرابي : البلاغة التقرب من البعيد ، والتباعد من الكلفة ، والدلالة بقليل على كثير .

وقال عبد الحميد بن يحيي : البلاغة تقرير المعنى في الأفهام ، من أقرب وجوه الكلام .

وقال عبد الله بن المعتز وهو من الأسرة العباسية وقد تولى الخلافة : البلاغة البلوغ إلى المعنى ، ولم يطل سفر الكلام .

وقال إبراهيم بن الامام : يكفي من البلاغة أن لا يؤتى السامع من سوء إفهام الناطق ، ولا يؤتى الناطق من سوء فهم السامع .

وقال العتابي : البلاغة مد الكلام بمعانيه إذا قصر ، وحسن التأليف إذا طال . وهذا من أحسن ماعرفت به البلاغة .

وقال أعرابي : البلاغة إيجاز في غير عجز ، وإطناب في غير خطل . وهذا أيضاً من أفضل وجوه البيان عن البلاغة .

وسئل بلغاء الأجانب عن البلاغة عندهم ، فقال اليوناني : هي تصحيح الأقسام ، واختيار الكلام .

وقال الرومي : هي حسن الاقتضاب عند البداهة ، والغزارة يوم الاطالة .

وقال الهندي : هي وضوح الدلالة ، وانتهاز الفرصة ، وحسن الإشارة .

وقال الفارسي : هي معرفة الفصل من الوصل .

وقال الروماني : هي إيصال المعنى إلى القلب ، في حسن صورة من اللفظ .

نقول : ولعل هذا أحسن تعريف للبلاغة .

أصول نظرية المعرفة عند الفارابى

الاتصال بالعقل الفعال

إذا كان الفارابى أميناً الى حدما فى نقل ما ذكره المعلم الأول عن انقسام العقل الى منفعل وفعال ، ثم الكلام عن خلود العقل الفعال وفساد المنفعل ، ومفارقة العقل ، فإن الفارابى لم يكن متفقا مع أرسطو فى الرأى عن وحدة العقل والاتصال ، شأنه فى ذلك شأن سائر المفسرين لزعيم المشائين .

واتصال عقولنا بالعقل الفعال يفرض حتما وجود العقل الفعال خارج العقول الانسانية من جهة ، ثم سعى العقول الانسانية للاتصال به من جهة أخرى .

ومجموع هذين الرأيين منقول عن الأفلاطونية الحديثة ، وعن الاسكندر الأفروديسى . لأن الرأى القائل بالفيض وبالاتصال كلاهما بعيد عن فلسفة المشائين وعن نصوص أرسطو .

والقول بالاتصال يتلاءم كل الملاءمة مع الفلسفة العامة للفارابى التى لابد من فهمها أولا لفهم المسائل الجزئية التى تعرض بعد ذلك . ولكل فيلسوف مذهب عام ، كامل البناء ، تترتب فيه مسائل الوجود فى انسجام .

وإذا أردت أن تشهد البناء الكامل لمذهب الفارابى فى الفلسفة ، فعليك أن تقرأ كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » التى بدأها بالقول فى الله وصفاته وأنه سبب الموجودات ، ثم انتقل الى الكلام عن الملائكة وضرورة الاعتقاد فيها ، والاجرام السماوية وتدبير الأفلاك ، ثم انتقل الى الأجسام الهيولانية ، والمادة والصورة وفى ترتيب الموجودات الأرضية حتى يصل الى الانسان وهو أشرفها وأرقاها . ثم يتحدث عن قوى النفس والعقل والتخيل والرؤيا الصادقة والوحى ، ويختم كلامه برأيه فى المجتمع والمدينة الفاضلة وشروطها .

هذا التصوير السريع لمذهب الفارابى ضرورى لسببين : الأول لأن العقل يصدر عن الله « وهو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها » (١) والثانى أن الله هو الغاية التى يجب أن يتطلع كل إنسان لمعرفته . ومعرفتنا له تعالى لا تتم بالمادة ووسائلها ، بل بالروح أو العقل ، وكلما ابتعد الانسان عن علائق المادة اقترب من الله . وهذا هو أول طريق للاتصال « إذ كلما قربت جواهرنا منه كان تصورنا له أتم وأيقن وأصدق . وذلك أنا كلما كنا أقرب الى مفارقة المادة كان تصورنا له أتم ، وإنما نصير أقرب اليه بأن نصير عقلا بالفعل . وإذا فارقنا المادة على التمام يصير المعقول منه فى أذهاننا أكمل ما يكون » . (٢)

---

(١) آراء أهل المدينة ص ١   (٢) آراء أهل المدينة ص ١٤

هـذا الـكلام السابق شـديد الشبه بكلام الصوفية . والفارابى صوفى حقا فى كثير من مواضع كتبه ، خصوصا فى فصوص الحكم وعيون المسائل ، حيث يستعمل اصطلاحات المتصوفة ولغتهم وطريقتهم فى الأداء والتفكير . وقد مر بنا عند ذكر حياته أنه لما ذهب الى سيف الدولة أقام عنده بزى التصوف .

وأول المبدعات عنه تعالى شىء واحد بالعدد هو العقل الأول ، وعنه العقل الثانى والفلك الأعلى « ويحصل عن العقل الثانى عقل آخر وفلك آخر تحت الفلك الأعلى . . . الى أن تنتهى العقول الى عقل فعال مجرد عن المـادة ، وهناك يتم عدد الافلاك . . . وهذه العقول مختلفة الأنواع كل واحد منها نوع على حدة . والعقل الأخير منها سبب وجوده الأنفس الأرضية . (١)

فالعقل الفعال ، أو العقل العاشر فى اصطلاح فلاسفة العرب ، هو سبب وجود الأنفس الأرضية ، ولا يكون ذلك إلا عند ظهور البدن . فالعقل الفعال « جوهر أحدى ، وهـو الانسان على الحقيقة ، وله قوى تنبت منه فى الأعضاء . وظهوره من واهب الصـور يكون عند ظهور الشىء الصالح لقبوله ، وهو البدن » (٢)

والفارابى يجعل العقل جزءاً من النفس ، وقد يتـكلم عن النفس ، وهـو يقصد العقل من طريق إطلاق العـام على الخاص . قال : « النفس الانسانية إنما تعقل ذاتها ، لأنها مجردة والنفوس الحيوانية غـير مجردة فلا تعقل ذاتها » وقال فى موضع آخر : « النفوس الانسانية إذا أخذت من القوة الخياليـة مبادىء علومها حتى لا تحتاج فى شىء مما تحاول معرفته الى أخذ مباديه من القوة الخيالية تكون قد استكملت . وإذا فارقت كانت متخصصة الاستعداد لقبول فيض العقل الفعال » (٣) .

والقول بالفيض وبمغايرة النفس للبدن ينصرف إلى مذهبين : الأول وجود النفس قبل البدن مما يحمل على الاعتقاد بقدمها ، وهذا ينافى الدين كما هو معروف ، والثانى التناسخ ، وهو مخالف للعقائد الاسلامية أيضا . لهذا بادر الفارابى فنفى هذين الرأيين قائلا : « ولا يجوز وجود النفس قبل البدن كما قال أفلاطون ، ولا يجوز انتقال النفس من جسد إلى جسد كما يقول التناسخيون » (٤)

وقد ذكرنا فى المقالات السابقة كيف يتم فعل العقل الفعال إذ منزلته كالشمس من البصر ، « فكما أن الشمس هى التى تجعل العين بصيرا بالفعل ، والمبصرات مبصرات بالفعل بما تعطيها من الضياء ، كذلك العقل الفعال هو الذى جعل العقل الذى بالقوة عقلا بالفعل » (٥)

---

(١) عيون المسائل ص ٢٥ (٢) عيون المسائل ٣٠ (٣) التعليقات ص ١٢ ، ١٣
(٤) عيون المسائل ص ٣٠ (٥) مقالة العقل ص ١٤

هذا مأخوذ عن أرسطو كما سبق أن ذكرنا . ولكن أين رأى الفارابى فى الاتصال ؟ رأى الفارابى موجز أشد الايجاز ، ولم يصرح بالاتصال كما صرح بالفيض . وفى ذلك يقول : « إن النفس المطمئنة كمالها عرفان الحق الأول بادرا كها ، فعرفانها للحق الأول وهى بريئة قدسية على ما يتجلى لها هو اللذة القصوى . كل مدرك متشبه من جهة بما يدركه تشبه التقبل والاتصال . والنفس المطمئنة ستخالط معنى من اللذة الحقيقة على ضرب من الاتصال فترى الحق وتبطل عن ذاتها » (١)

على أى نحو يكون هـذا الضرب من الاتصال ؟ لانستطيع أن نجد عند الفارابى جوابا شافيا . ولكن لعلنا نلتمس من ذلك شيئا فيما ذكره عن الرؤيا والوحى .

والوحى والرؤيا من خصائص المتخيلة . ذلك « أن القوة المتخيلة إذا كانت فى انسان ما قوية كاملة جـدا ، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولى عليها استيلاء يستغرقها بأسرها ، ولا أخذت منها القوة الناطقة ، بل كان فيها ، مع اشتغالها بهذين ، فضل كثير تفعل به أيضا أفعالها التى تخصها » (٢) ثم قال : « ولا يمتنع أن يكون الانسان إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال ، فيقبل فى يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة أو محاكياتها من المحسوسات ، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها ، فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الالهية » (٣)

فشروط الوحى قوة المخيلة وتوسط العقـل الفعال « فيكون ما يفيض من الله الى العقل الفعال ، يفيضه العقل الفعال الى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ثم الى قـوته المتخيلة . فيكون بما يفيض منه الى عقله المنفعل حكيما فيلسوفا ومتعقلا على التمام . وبما يفيض منه الى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو الآن . وهذا الانسان هو فى أكمل مراتب الانسانية . . . وتـكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال على الوجه الذى قلنا » (٤)

ولكنك اذا بحثت عن هذا الوجه الذى يذكره الفارابى للاتحاد ، أو ذلك الضرب من الاتصال ، لم تعثر له على أثر ؟

دكتور

أحمد فؤاد الاهوانى

(١) فصوص الحكم ص ٣٥ (٢) آراء أهل المدينة ص ٧٤
(٣) ص ٧٥ (٤) ص ٨٦

الاشاعرة والمنطق الارسطى

يجزم الأستاذ النشار المدرس بجامعة فاروق الأول بأن الأشاعرة خرجوا على مبدأ عدم اجتماع النقيضين ، وذكر على ذلك شاهدين استنبطهما الأستاذ من مناهج الاشاعرة فى بعض أبحاثهم الـكلامية ؛ أما الشاهد الأول وهو فى قولهم إن قدرته تعالى تتناول الممكن والمحال الخ فقد ناقشناه فى المقال السابق ، وانتهينا الى أن القدرة إنما تتناول الممكن فقط ، وأن هذا هو صريح كلام الأشاعرة .

أما الشاهد الثانى ، وهو موضوع مقالنا الثانى ؛ فهو فى منهج الأشاعرة فى نفى الحال ، وقبل أن نناقش الأستاذ فى استنباطه من هذا المنهج خروج الأشاعرة على مبدأ عدم اجتماع النقيضين نبسط بحث الحال ورأى الباحثين فيه ، وما أيدوا به آراءهم من حجج ليتبين فى جلاء مبلغ توفيق الأستاذ فى استنباطه .

ثار نزاع بين المتكلمين حول هذه المسألة « أليس هناك إلا الوجود والعدم ؛ فالشىء إما موجود أو معدوم ، أم هناك وجود وعدم ، ولا وجود ولا عدم ، أى واسطة بينهما تسمى فى عرفهم حالا ؛ فالشىء إما موجود أو معدوم ، أو ليس بموجود ولا معدوم ؟ » .

ذهب جمهور المتكلمين الى الأول ، ولم يشذ عن هذه الجمهرة فى القول بالثانى إلا أبوهاشم من المعتزلة ، بل هو أول من قال بالحال ، والقاضى وإمام الحرمين من أهل السنة ، إلا أن الامام رجع أخيرا الى رأى الجمهور .

جزم الجمهور ببطلان المذهب الثلاثى ، واستند فى إبطاله الى الضرورة ، قالوا فى بيان ذلك : إن الموجود هو ماله تحقق ، والمعدوم ماليس له ذلك ، ولا واسطة بين النفى والاثبات فى شىء من المفهومات ؛ فأى مفهوم إما ثابت وموجود ، وإما منفى ومعدوم ، وقضية انتفاء الوسط بين المنفى والثابت قضية قامت على حقيقتها الضرورة والاتفاق ؛ فمن يزعم واسطة بينهما فقد سفسط سفسطة باطلة بالضرورة والاتفاق .

نعم لو أراد أصحاب المذهب الثلاثى بالموجود والمعدوم معنى آخر سوى هذا المعنى الذى يدور حول التحقق وعدمه فحسب ، كأن يريدوا بالموجود ماله تحقق أصالة ، وبالمعدوم ما لا تحقق له أصلا ، لا ستطعنا أن نعقل قسما ثالثا وسطا بين الموجود والمعدوم هو ماله تحقق تبعا وعندئذ لا يكون النزاع بيننا وبين الثلاثيين نزاعا معنويا يتحد فيه موضوع النزاع بين المتخاصمين ، بل نزاع فى اللفظ والعبارة ؛ فأنا نقول : الشىء إما موجود أى له تحقق ، وإما معدوم أى لا تحقق له ، ولا يمكن أن يتصور قسم آخر وراء هذين القسمين .

وهم يقولون : الشيء إما موجود أى له تحقق أصالة ، وإما معدوم أى لا تحقق له أصلا ، لا أصالة ولا تبعا ، وإذاً فيمكن أن يكون هناك قسم آخر وهو ماله تحقق تبعا .

هذه فقرة أولى من كلام الأشاعرة فى بحث الحال ، تنادى فى صراحة سافرة أنهم استندوا فى نفى الحال على مبدأى عدم اجتماع النيقضين وعدم ارتفاعهما ، وقد تمثل ذلك فى قولهم : إن الموجود هو المتحقق والمعدوم هو الذى لا تحقق له ؛ فالشيء إما موجود وإما معدوم ، ولا يمكن أن يكون وسط بينهما .

لم يقتنع جمهور الأشاعرة بهذين المبدأين كنتيجة لبحث وتفكير ، بل دفعهم الى الايمان بهما ضرورة العقل وبداهته ، حتى لقد تأولوا دعوى المثبتين للحال بما يجعلهم بمنأى عن إنكار هذين المبدأين ، واستبعدوا أن يؤول أمرهم فى هذا البحث إلى إنكارهم لهما .

استدل أصحاب المذهب الثلاثى بأن الوجود ليس موجودا وإلا كان متصفا بوجود آخر ، وهذا الوجود الآخر موجود أيضا ، فيكون متصفا بوجود ثالث وهكذا ، وتتسلسل الوجوادت لا إلى نهاية وهو محال . وكما أن الوجود ليس بموجود لما رأيته من التسلسل ، كذلك ليس بمعدوم وإلا اتصف الشيء بنقيضه ، وهو محال لما فيه من اجتماع النقيضين .

هذا الاستدلال كما ترى يدور حول لزوم التسلسل واجتماع النقيضين ، إذا افترضنا انتفاء الحال فألبتة من القول بالحال فرارا من هذين المحالين .

اضطر الأشاعرة أن يناقشوا هذا الاستدلال ، أو بعبارة أخرى أن يبينوا أن افتراض انتفاء الحال لا يلزمه شيء من هذين المحالين ، فلا تسلسل ولا اجتماع للنقيضين هناك .

قالوا : أولا نختار أن الوجود موجود ، لكنه ليس موجوداً بوجود زائد عليه حتى يكون تسلسل ، بل موجود بنفسه . فأن قلت فبم يتميز الوجود إذاً عن سائر الموجودات ؟ قلنا يتميز بأن وجوده ليس زائدا على ذاته بخلاف سائر الموجودات .

وثانيا نختار أن الوجود معدوم ، واتصاف الشيء بنقيضه لا يمتنع مطلقا ، بل إذا كان الاتصاف بطريق حمل المواطأة حملا متعارفا مثل أن يقال الوجود عدم أو الموجود معدوم ، أما إذا كان بطريق النسبة والاشتقاق مثل أن الوجود ذو عدم ، فلا يمتنع ؛ فإن كل صفة قائمة بشيء فرد من أفراد نقيضه كالسواد القائم بالجسم ، فأنه لا جسم الذى هو نقيض الجسم مع أن الجسم متصف به ؛ فاذا ما قلنا الجسم أسود فقد قلنا الجسم ذو لاجسم أى ذو سواد هو لا جسم ، فاذا لا يمتنع أن يقال الوجود معدوم أى ذو عدم أو ذو لا وجود .

هذه هى الفقرة الثانية من كلام الأشاعرة فى هذا البحث ، وهى موضع استنباط الأستاذ المشار أن الأشاعرة يجوزون اجتماع النقيضين حيث جوزوا أن يكون الوجود معدوما فقد اجتمع الوجود والعدم .

ونحن نقول هذا استنباط غير موفق ، وخصومتنا مع الأستاذ فى استنباطه هذا تستدعى الكلام فى ناحيتين : الناحية الأولى متى يكون اجتماع النقيضين محالا ؟

إنما يكون اجتماع النقيضين محالا إذا وردا على محل وموضوع واحد؛ ألا ترى أن القيام وسلبه إنما يمتنعان إذا حملا على موضوع واحد كأن تقول : محمد قائم ، محمد ليس بقائم . أما إذا اختلف موضوعهما ، كعمر قائم ، بكر ليس بقائم ، فلا محالية فى ذلك ، وهذا من البديهيات الأولية التى اتفق الناس عليها من يوم أن كان إنسان وفكر ، وهذا هو منطق أرسطو يقرر ذلك فى باب التناقض حيث يقول: إنما يتحقق التناقض بين القضيتين وتكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة ولا يمكن أن يجتمعا على الصدق إذا كان الموضوع واحد ؛ فإذا ماقلت : محمد كاتب ، محمد ليس بكاتب ، مع ملاحظة باقى الوحدات كوحدة الزمان والمكان الخ ، كان هناك تناقض يحيل أن تجتمع القضيتان على الصدق ، بل يجب أن تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة ، أما إذا اختلف موضوع القضيتين كمحمد كاتب و بكر ليس بكاتب فلا تناقض بينهما ويصح أن يجتمعا على الصدق.

الناحية الثانية : إذا تبين أن اجتماع النقيضين إنما يكون محالا إذا تواردا على محل واحد ، فنقول : إذا حمل أحد النقيضين على الآخر كالوجود معدوم أولا وجود ، فهل يقتضى هذا الحمل توارد النقيضين على محل واحد فيكون هذا الحمل متضمنا لاجتماعهما فى محل واحد فيكون محالا ، أم لا يقتضى ذلك فلا محالية هناك ؟ .

أجاب الأشاعرة عن هذا التساؤل فقالوا : الحمل أنواع ثلاثة ، نوع منها يلتقى فيه عنوان الموضوع والمحمول فى محل واحد مثل (الوجود عدم) بمعنى أن حقيقة الوجود نفس العدم والموجود معدوم ، فانه فى الأول قد اتحد العدم بالوجود ، وفى الثانى اتحد فيه ما صدق الموجود والمعدوم ، ويسمى هذا الحمل حمل المواطأة المتعارف ، ولا شك أن حمل أحد النقيضين على الآخر هذا الحمل باطل لما فيه من اجتماع النقيضين فى محل واحد . ونوعان لا يلتقى فيهما الموضوع والمحمول على شىء واحد ، بل ما صدق عليه الموضوع غير ما صدق عليه المحمول ، مثال الأول منهما (اللا معلوم معلوم) ففى هذا المثال لم يتوارد الموضوع والمحمول على شىء واحد ؛ فإن اللا معلوم معنى سلبى كلى يصدق على كل مجهول من المجاهيل ، والمعلوم معنى إيجابى حكم به على ذلك المعنى السلبى لا على أفراد ذلك المعنى السلبى ، فاللامعلوم إنما صدق على كل مجهول ، والمعلوم إنما صدق على هذا المعنى السلبى ، فلم يتحد ما ورد عليه المعلوم وما ورد عليه اللامعلوم ، ويسمى هذا الحمل الحمل الغير المتعارف . ومثال الثانى الجسم سواد أى ذو سواد أى أسود ، ترى فى هذا المثال أن ماصدق عليه السواد غير ما صدق عليه الجسم فلم يتوارد الموضوع والمحمول على شىء واحد ، ومن ثم اضطررنا إلى تأويل سواد بذى سواد ، ويسمى هذا الحمل حمل النسبة و الاشتقاق ، فاذا كان حمل أحد النقيضين على الآخر كحمل العدم

أو اللاجود على الوجود من حمل النسبة والاشتقاق كالوجود ذو لا وجود أو ذو عـدم أى معدوم لم يكن الموضوع والمحمول واردين على محل واحد . فان قلت فما محل الوجود وما محل العدم ؟ قلنا إذا حـكمنا بأن الوجود ذو عدم فمعناه أن الوجود فى تحققه ليس محتاجا إلى صفة أخرى من الوجود تقوم به وتحققه خارجا على نمط تحقق الجسم خارجا فانه يحتاج فى هذا التحقق إلى صفة الوجود تقوم به حتى يتحقق خارجا .

فالوجود ذو عـدم أو معدوم لايراد به أن حقيقة الوجود منفية حتى يجتمع النقيضان فى شىء واحد ، بل أنه ليس له فى تحققه صفة أخرى من الوجود ؛ فالعدم الذى وقع محمولا فى هذه القضية راجع إلى تلك الصفة التى يستغنى الوجود عنها فى تحققه . تجد هذا المعنى واضحا فى قولنا الوجود ذولا وجود فان معناه أن الوجود فى تحققه خارجا ليس متصفا بوجود آخر . وقد أتى الأشاعرة بمثال يوضح هذا المعنى قالوا إذا حكمنا بأن الجسم أسود فمعناه أن الجسم ذو سواد ولا شك أن السواد لاجسم ، فاذآ الجسم أسود مساو لقولنا الجسم ذو لاجسم أى ذو سواد هو لاجسم ، فقد جمعنا فى هذا المثال بين الجسم واللاجسم لـكن لاجسم ليس واردا على الجسم بل على السواد المحمول على الجسم فلم يتوارد الجسم واللاجسم على شىء واحد فلم يجتمع النقيضان على محل واحد حتى يكون محالا .

والخلاصة أن مثبتى الحال ظنوا أن قولنا الوجود معـدوم فيه اجتماع النقيضين فى محل واحد وذا محال . والأشاعرة قالوا حمل العدم على الوجود ليس حمل المواطأة المتعارف بل حمل نسبة واشتقاق ، وفيه لا يرد المحمول على مايرد عليه الموضوع كما بينا فلم يجتمع الوجود والعدم على محل واحد . فما عزاه الأستاذ النشار استنباطا إلى الأشاعرة من أنهم يجوزون اجتماع النقيضين اجتماعا محالا عزو غير صحيح ؟

محمد يوسف الشيخ
المدرس بكلية أصول الدين

صفة الفضلاء

قال أبو على الحاتمى : ما أحسن أبياتا أنشدها أبو عمر المطرز غلام ثعلب :

تخالهم للحـلم صما عن الخنا ... وخرسا عن الفحشاء عند التهاتر
ومرضى إذا لاقوا حياء وعفة ... وعند الحروب كالليوث الخوادر
لهم عز إنصاف وعز تواضع ... بهم ولهم ذلت رقاب العشائر
كأن بهم وصما يخافون عاره ... وليس بهم إلا اتقاء المعاشر

القلب فى العربية
– ٣ –

القلب فى الكلمة :

القلب فى الكلمة كثير فى العربية ، وهو جار فى العامية ، فيقولون : أنارب فى أرانب ، ويقولون : المقات فى المقناة ، وقزح فى معنى وثب وهو فى العربية قحز ، وأكن فى كأن ، وجوز فى زوج ، ويقول بعضهم فى جاء : إجى بالقلب والامالة .

وقد يجرى القلب فيما يجرى مجرى الكلمة نحو : رعملى فى لعمرى ، على توهم أن لام الابتداء أصبحت من بنية الكلمة .

سبب القلب :

وسببه – كما سلف – السهو والغفلة ؛ فاذا استمر عليه اللسان وتوبع القائل مضى فى اللغة وكان منها كالأصل يتكلم به فى حال اليقظة والتنبه ، وإلا أهمل وكان على قائله أن يعدل عنه ويرجع الى الصواب .

الأصل والفرع فى التصرف :

قد يبقى الفرع ناقصا بعض الشىء عن أصله فلا يتصرف تصرفه ، بل يظل الأصل بجانبه له الفضل والفوق فى التصاريف ؛ وقد يستوفى الفرع تصاريفه فيغنى عن أصله ويصبح لسان قبيل من العرب ، وقد يجمع المتكلم بين طرفى القلب ، كما قال الحارث بن خالد المخزومى :

مَرَّ الحُمُول فما شأونك نقرة ولقد أراك تُشاء بالأظعان [١]

يقال شآه وشاءه أى أحزنه – وهما فيما أظن مبدلان من سآه وساءه – ونقرة أى شيئا ، يقال ما أثابه نقرة ، ولا يستعمل إلا فى النفى . فشاءنى مقلوب من شآنى ، والدليل على ذلك أنهم لم يقولوا شاءنى شوءا . وقد قال ابن الأعرابى هما لغتان . ورد عليه ابن سيده وقال إنه لم يكن نحويا فيضبط مثل هذا . وقد تأثر أبو عبيد ابن الأعرابى فجعلهما لغتين كما فى المزهر . والمثال الصحيح لما ورد فيه اللغتان قول الشاعر :

ألمّا يئن لى أن تجلّى عمايتى وأقصر على ليلى ؟ بلى قد أنى ليا

---

(١) يقول مرت الحمول – وهى الابل عليها النساء – فما هيجن شوقك ، وكنت قبل ذلك يهيج وجدك بهن إذا عاينت الحمول . والاظعان الهوادج وفيها النساء ، يريد أنه لم يبتهج بهن إذ مررن عليه ، لأنه قد فارق شبابه ، وعزفت نفسه عن اللهو فلم يبتهج لمرورهن به » عن اللسان فى شأو .

يقال آن الشيء يئين أينا أى حان ، وأنى يأنى أنيا وإِنًى بمعناه .

ومن أمثلة القسم الأول اضمحل وامضحل « ألا (١) ترى أن المصدر إنما هو على اضمحل وهو الاضمحلال ، ولا يقولون امضحلال ، وكذلك قولهم اكفهرّ واكرهفّ الثانى مقلوب عن الأول ، لأن التصرف وقع على اكفهر ومصدره الاكفهرار ولم يمرر بنا الاكرهفاف ، قال النابغة :

أوفازجَروا [٢] مكفهرا لا كفاء له   كالليل يخلط أصراما بأصرام

وقد حكى بعضهم مكرهف »

وقد يكون الفرع من مادة الأصل لا من صيغته نحو طأمن واطمأن : يرى سيبويه (٣) أن الأولى أصل والثانية مقلوبة عنها ؛ إذ كانت الأولى خالية من الزوائد والثانية لحقتها الزيادة ، فكانت بأن ينسب إليها القلب — وهو ضرب من التغيير كالزيادة — أولى ، والتغيير يدعو إلى التغيير . هذا ولم يرد اطأمن . ويرى أبو عمر الجرمى (٤) غير ما يرى سيبويه ؛ فاطمأن هو الأصل وطأمن عنده هو الفرع ؛ إذ كان التصرف بالزيادة دليل الأصالة . وسيأتى لهذا البحث زيادة تبيين وتحقيق ، إن شاء الله .

القلب فى الكلمة بين اللغويين والنحويين

يحكم اللغويون بالقلب فى الكلمة فى كل ما ذكر : ما كان تام التصرف كالأصل وما لم يكن

---

[١] الخصائص ٤٧٠

(٢) كذا فى الخصائص : فازجروا . وفى الديوان : أو تزجروا . وهو من قصيدة خاطب فيها النابغة بنى عامر وقد أرادوا أن يترك بنو ذبيان حلفاءهم بنى أسد ، ولم يكن ذلك من مذهب النابغة ولا ذوى الرأى من بنى ذبيان ، وفى ذلك يقول فى صدر القصيدة :

قالت بنو عامر خالوا بنى أسد   يابؤس للجهل ضرارا لأقوام

ويقول قبل البيت الشاهد يخوفهم بأس بنى أسد :

إنى لأخشى عليكم أن يكون لكم   من أجل بغضائهم يوم كأيام

تبدو كواكبه والشمس طالعة   لاالنور نور ولا الاظلام إظلام

فقوله : أو تزجروا عطف على قوله : يكون لكم . والمكفهر هنا الجيش العظيم ، ولا كفاء له أى لانظير ، وأصراما جمع صريم وهو الليل المظلم ، أى يخلط ليالى بليال فى اتصال هوله وطوله فهو من صفة الليل . وقيل : يخلط كل حى بقبيلته خوفا من الاغارة عليه ، فيخلط على هذا من صفة الجيش . وانظر اللسان فى صرم .

(٣) الكتاب ج ٢ ص ١٣٠ ، ٣٨٠ .

(٤) فى اللسان فى طمن والخصائص ٤٧١ : أبو عمرو . وقد أوقع هذا الرسم فى وهم بعض الكاتبين أنه أبو عمرو بن العلاء وهو تحريف . والتصحيح من شرح ابن جنى تصريف المازنى ، وقد حلاه بالجرمى ، وهو ملاصرية أبو عمر .

كذلك ، إذ المعقول أن يكون الوضع فى مبدأ الأمر لأحد اللفظين ويحدث اللفظ الآخر ، واللفظان يرجعان إلى لغة واحدة ، وكان القوم قبل التفرق فى اللسان أمة واحدة .

ولا يقول النحويون بالقلب فيما ساوى مقاربه وتديده فى الحروف إذا لم يكن لأحد اللفظين تفوق على صاحبه ، ويجعلون كلا اللفظين فى ذلك لغة ولهجة . وليس ذلك بمانع اللغويين من القول بالقلب كما سبق .

ووجه هذا الخلاف أن اللغويين ينظرون الى نشأة الكلمات ، ويمتد نظرهم الى ما قبل نشأة اللهجات . فأما النحويون فينظرون الى ما يظهر فيه التفرع والقلب حتى يراعوا ذلك فى الميزان ومقابلة حروف الكلمة بحروف فَعَل . وإنما يكون ذلك بتفوق أحدهما فى التصريف ، فاذا لم يكن هذا جعلوا كلا من اللفظين فى ترتيبه وبنوا الميزان علية ، فجبذ وجذب كلاهما فعَل ، وهذا معنى نفى القلب عندهم فيما شابه هذا . وللغويين نظر آخر غير الميزان قد مر بك .

ولديك مذهب النحاة : يقول المازنى فى تصريفه : « وأما جبذ وجذب فليس واحد منهما مقلوبا عن صاحبه ؛ لأنهما جميعا يتصرفان ولا يختص واحد منهما بشىء دون الآخر ؛ ألا ترى أنك تقول جذب يجذب وجبذ يجبذ وهو جاذب وجابذ ومجبوذ ومجذوب . وليس واحد منهما أولى بأن يكون مقلوبا الى صاحبه من الآخر » . ويقول ابن مالك فى التسهيل : « وعلامة صحة القلب كون أحد التأليفين فائقا للآخر فى بعض وجوه التصريف ؛ فان لم يثبت ذلك فهما أصلان » .

ويذهب ابن دُرُسْتويه بعيدا فى إنكار القلب ، ويؤلف كتابا فى إبطاله ينوه به السيوطى ولم يصلنا . قال فى المزهر : « ذهب ابن درستويه إلى إنكار القلب ، فقال فى شرح الفصيح : فى البطيخ لغة أخرى : طبيخ بتقديم الطاء ، وليست عندنا على القلب كما يزعم اللغويون ، وقد بينا الحجة فى ذلك فى كتاب إبطال القلب » . والظاهر أن ابن درستويه إنما يرد قلب اللغويين وهو ما ليس لأحد الطرفين تفوق على صاحبه ، وإلا فماذا يقول فى الأوَل والأُلى جمع الأولى ، ولا يستقيم أن تكون الثانية إلا مقلوبة عن الأولى لا لغة مستقلة .

ما يعرف به المقلوب :

يوقن اللغوى بالقلب فى الكلمتين تتفقان فى المعنى والحروف وتختلفان فى ترتيبها ، ولكن يحتاج فى إدراك الأصل والفرع إلى أمارات تقود الى المصير إلى هذا واعتقاده .

والطرق إلى هذا كثيرة ، منها :

١ — موافقة إحدى الكلمتين لغة أخرى من اللغات السامية ، وذلك نحو شمأل وشأمل

للشمال . نرى فى العبرية ما يوافق الأولى شمأل(١) فهى الأصل والأخرى مقلوبة عنها . وكذلك ما أيطبه وما أطيبه ، فى العبرية ما يوافق مادة الـكلمة الثانية ، ويقال الأقه والقأه للطاعـة . ويبدو أن الأصل فى هذه المادة ما فى اليمنية القديمة وَقَـه بمعنى أمر أو أنذر كما ذكره جويدى فى مختصره ، واستعملها العدنانيون فيما يطلب من الأمر وهو الطاعة ، فالأقه هو الأصل ، ومن لسان اليمنيين أن يقولوا فى آخَى واخى وواسيته فى آسيته .

٢ — وأن يبين الاشتقاق فى أحـد التأليفين نحو شائك السلاح وشاكى السلاح . فالاشتقاق يهدى إلى أصالة الأول ؛ إذ كان الأصل فى ذلك الشوكة ، فشائك السلاح أى سلاحه ذو شوكة تمنع أن يقرب ، وذلك كناية عن تمامه وحـدّته . وفى العربية مع ، ويقابلها فى العبرية (٢) عم ، وكذلك فى الحميرية عم وبعم . والاشتقاق يهدى إلى أصالة ما فى العبرية والحميرية ؛ إذ كان معنى الـكلمة يتناسب مع مادة العموم ، وليس لمع أصل يرجع اليـه فى الاشتقاق . ومن هـذا القبيل الرُكْبة ، يقابلها فى العبريه (٢) ربرخ ، والخاء هنا هى الـكاف صارت فى هذا الموضع خاء بمقتضى قوانينهم الصوتية ، وفى الآرامية بُرْكا . وهذه الصورة الأخـيرة تناسب الاشتقاق من البروك إذ كان البعير إذا برك فأظهر ما يمس الأرض منه ركبته . وفى اللسان : « وركبتا يدى البعير المفصلان اللذان يليان البطن اذا برك » ؟

« يتبع » محمد على النجار

مدرس بكلية اللغة العربية

الشعر الوصفى

قال أبو العباس الناشي يصف مطر :

خليلى هـل للمزن مقلة عاشق ... أم النار فى أحشائها وهى لا تدرى
أشارت إلى أرض العراق فأصبحت ... وكاللؤلؤ المنثور أدمعها تجرى
سحاب حكت ثكلى أصيبت بواحد ... فعاجت له نحـو الرياض على قبر
تسربل وشيا من حزون تطرزت ... مطارفها طرزا من البرق كالتبر
فرش بـلا رقم ورقم بلا يد ... ودمع بلا عين وضحك بلا ثغر

هذا شعر لا يقل قدرا عن الشعر الوصفى العصرى للفرنجة ، ولو جمع كله فى كتاب لـكان أدل على قدرة شعراء المسلمين فى الوصف .

---

(١) التطور النحوى ص ٢٢ واللفظ فى العبرية سمول

(٢) التطور العنوى

أعجاز القرآن

للباقلانى

— ٢ —

إعجاز القرآن موضوع خطير تصدى له العلماء من قديم ، وتراشقوا القول فيه ، وبحثوا ونقبوا ، واتفقوا واختلفوا ، واجتمعوا وافترقوا . ثم هم بعد على طول هـذا البحث لم يزالوا عند أول الطريق ، ومازال الموضوع بكرا ، وفى حاجة إلى عقول ضخمة وأفئدة نقية لتجلى لنا ما غمض وتنير ما أظلم وتهدينا إلى سواء السبيل .

كيف ابتدأ القول فى القرآن ، وكيف تدرج ، وبعض الآراء فى وجه إعجازه :

كان أول ماظهر من الـكلام فى القرآن تلك المقالة التى قالها لبيد بن الأعصم اليهودى والتى أخذها عنه وأشاعها ابن أخته طالوت ؛ وهى أن القرآن مخلوق كالتوراة . وسرت هذه المقالة فى الناس فقال بها رئيس البنانية « بنان بن سمعان » ثم أخـذها عن بنان هذا مؤدب مروان بن محمـد آخر خلفاء بنى أمية « الجعد بن درهم » وكان زنديقا فاحش الرأى واللسان ، وهو أول من صرح بالإنـكار على القرآن والرد عليه وجحد أشياء مما فيه ، وأضاف إلى القول بخلقه أن فصاحته غير معجزة وأن الناس يقدرون على مثلها وعلى أحسن منها ، ولم يقل بذلك أحد قبله ، ولافشت تلك المقالة بخلق القرآن إلا من بعده ، إذ كان أول من تـكلم بها فى دمشق عاصمة الأمويين ، وكان مروان « ويلقب بالحمار » يتبع رأيه حتى نسب إليه فقيل مروان الجعدى .

ولم تظهر بعده فتنة القول بخلق القرآن إلا فى زمن احمـد بن أبى دؤاد وزير المعتصم « سنه ٢٢٠ هـ » وكان أول من بالغ فى القول بذلك عيسى بن صبيح هـذا الذى كان يلقب بالمزدار والذى تنسب إليه المزدارية .

ثم لما نجمت آراء المعتزلة بعـد أن أقبلوا على دراسة الفلسفة اليونانية ومزجوا بينها على كونها نظرا صرفا وبين الدين على كونه يقينا محضا ، وتغلغلوا فى ذلك حتى اختلفوا وافترقوا عشر فرق ، اختلفت بهذا آراؤهم فى وجه إعجاز القرآن .

فذهب النظام الى القول بالأعجاز البيانى كما يقول أهل العربية . وبعض الفرق يذهب الى أن وجه الأعجاز هو ما اشتمل عليه القرآن من النظم الغريب المخالف لنظم العرب ونثرهم فى مطالعه ومقاطعه وفواصله .

وبعض آخر يقول إن وجه الأعجاز فى سلامة ألفاظه مما يشين اللفظ كالتعقيد والاستكراه ونحوهما مما عرفه علماء البيان .

وآخرون يقولون بل ذلك فى خـلوه من التناقض واشتماله على المعانى الدقيقة . وجماعة يذهبون الى أن الأعجاز مجتمع من بعض الوجوه التى تقدمت كثرة أو قلة .

تلك بعض الآراء البارزة للمتقدمين فى الأعجاز . ونود أن نقول كلمة كذلك فيمن سبق الباقلانى الى التأليف فيه .

مؤلفاتهم فى الأعجاز :

كانت تلك الأقوال المتقدمة فى إعجاز القرآن مما لا يحتمل البسط والاتساع حتى تفرد له الكتب وتخصص له التآليف ، فالناس إذ ذاك كانوا مجمعين على القول بالأعجاز . وكانوا لا يزالون على اتصال بفصاحة البادية . وكانت الكلمة لا تزال متخلفة فيهم عن العرب الأولين الذين أعجزهم القرآن وبهرهم بيانه . ومر الناس على ذلك ، لا يشكون فى الأعجاز ولا هم بحاجة الى من يبين لهم عن مواطنه ؛ فهم بالطبع مدركون سره ، وهم لهذا فى غنى عن هذه الكتب التى ظهرت بعد ، وفى الطبع نقص وفى العقول دخيل من هذه الآراء التى تشكك فى كل يقين ، والتى تحاول أن تفلسف الدين . مروا على ذلك الى أوائل المائة الثالثة . وحينئذ جد ما يدعو الى التأليف والاتساع ؛ فقد فشت مقالة بعض المعتزلة بأن فصاحة القرآن غير معجزة ، فلم يكن بد بعد من بسط القـول فى فنون من فصاحة القرآن ونظمه ووجه تأليف الكلام فيه ؛ فالأمر خطير وقـد يلتبس على بعض ضعاف الطبع من العوام ، أو ضعاف العقول من المفتونين . فصنف الجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥ هـ كتابه نظم القرآن وهـو أول كتاب أفرد لبعض القول فى الأعجاز . ولكن أول كتاب وضع لشرح الأعجاز وبسط القول فيه على طريقتهم فى التآليف إنما هو كتاب إعجاز القرآن لأبى عبد الله محمد بن يزيد الواسطى المتوفى سنة ٣٠٦ هـ وهو كتاب شرحه عبد القاهر الجرجانى شرحا كبيرا سماه المعتضد وشرحا آخر أصغر منه . وقـد بنى الواسطى على ما ابتدأه الجاحظ . كما بنى عبد القاهر فى (دلائل الأعجاز) على ما بناه الواسطى ، ثم جاء أبو عيسى الرمانى المتوفى سنة ٣٨٢ هـ فوضع كتابه فى الأعجاز فرفع بذلك درجة ثالثة .

وأخيرا جاء المترجم له القاضى أبو بكر الباقلانى فوضع كتابه هذا (إعجاز القرآن) .

منزلة الكتاب :

حينما نريد وضع كتاب الباقلانى فى الموضع الذى يستحقه بين هذه الكتب التى سبقته نحار فلا ندرى أين نضعه ؛ ذلك أن الكتاب — وإن كان قد ألف فى الاعجاز — اشتمل على كثير من القول فى متصرفات الخطاب ، وعلى كثير من القول فى وجوه البيان وعلى كثير

من القول فى الموازنة والنقد ، فكيف بعد هذا نقارن بينه وبين مؤلفات فى الاعجاز وحده ، أو بين مؤلفات فى البيان وحده ، أو بين مؤلفات فى النقد وحده ؟ .

لقد أراد الباقلانى أن يكون أمة وحده فى القول بالاعجاز فجاء كتابه أمة وحده ، ولكن لا فى الاعجاز فحسب ، بل فيه وفى البلاغة والنقد وأسرار البيان .

أسلوب الكتاب :

كان الباقلانى واسع الحيلة فى العبارة مبسوط اللسان الى مدى بعيد ، يذهب فى ذلك مذهب الجاحظ وابن العميد على بصر وتمكن وحسن تصرف ، فجاء كتابه وكأنه فى غير ما وضع له لما فيه من الاغراق فى الحشد والمبالغة فى الاستعانة والاستراحة الى النقل (١) .

وكان الباقلانى متكلما فبدا ذلك فى أسلوبه وطريقة استدلاله ، فهو حينما يريد الاستدلال على رأى أو الابانة عن حجة يسلك طريقة المتكلمين من تقديم المقدمات وبناء الحجج عليها ، على ما فى ذلك من تصرف ورصانة فى التعبير ، الأمر الذى لا يتأتى إلا من متكلم بليغ وفيلسوف مبين .

ونحن نبين ذلك بشىء مما ورد فى كتابه ونمثل له حتى لا نكون ممن يرسلون القول إرسالا ؛ فهو قد عقد فصلا للدلالة على أن القرآن معجزة فقال : قد ثبت بما بيناه فى الفصل الأول أن نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم مبنية على دلالة القرآن ؛ فيجب أن نبين وجه الدلالة من ذلك : قد ذكر العلماء أن الأصل فى هذا هو أن تعلم أن القرآن الذى هو متلو محفوظ مرسوم فى المصاحف هو الذى جاء به النبى صلى الله عليه وسلم ، والطريق الى معرفة ذلك هو النقل المتواتر . . الى آخر ما قال ، ثم عاد فقال : فهذا أصل وإذا ثبت هذا الأصل وجودا فإنا نقول إنه تحداهم الى أن يأتوا بمثله فلم يأتوا بذلك ، والذى يدل على هذا الأصل أنا قد علمنا الى آخره ، ثم عاد فقال : فقد ثبت بما بيناه أنه تحداهم إليه ولم يأتوا بمثله . وفى هذا أمران أحدهما التحدى إليه والآخر أنه لم يأتوا له بمثل ، والذى يدل على ذلك النقل المتواتر الى آخره .

فهذه هى طريقة المتكلمين فى الاستدلال مع فارق واحد هو أن الباقلانى متكلم بليغ فاستطاع أن يخفى عنا طريقته هذه بأسلوبه العذب وبلاغته وغزارة مادته ، ولو لا علمنا أنه متكلم وتلمسنا لطريقة المتكلمين فى كتابه لما استطعنا أن نقف على ذلك منه .

والكتاب كله على هذا النمط ملىء بالشواهد على صدق ما نقول . بل إن تدرجه فى الكتاب من باب الى باب ومن فصل الى فصل قد جاء على هذه الطريقة (طريقة المتكلمين) .

فهو قد أراد أن يضع كتابا فى إعجاز القرآن فقدر أن هناك من يسأل عن وجه الاهتمام بالقرآن ؛ فعقد فصلا أبان فيه أن نبوة النبى صلى الله عليه وسلم معجزتها القرآن . ثم أتلاه فصلا

(١) الرافعى ١٥١ ، ١٥٢ ولعل ذلك قد أتاه من كثرة حفظه وسعة اطلاعه وقد سبق القول فى ذلك

فى الدلالة على أن القرآن معجزة ، ثم لما ثبت له ذلك عقد فصلا أبان فيه عن جملة وجوه إعجاز القرآن . . . وهكذا الى آخر الكتاب لا تجد فصلا ذكر من غير حكمة ولا فصلا قدم أو أخر عن موضعه ولا فصلا عقد إلا والذى قبله يطلبه ويستحث النفس اليه .

والشىء الظاهر الجلى فى الكتاب الذى يلقاك فى كل فصل ويقابلك فى كل مكان ، وكاد أن يتميز به الكتاب ، هو التكرار ، والشواهد عليه كثيرة تستعصى على الحصر ، ولكننا نورد شيئا منها ونترك الباقى لمن يريد أن يقرأ الكتاب .

يرى الباقلانى أن المتناهى فى الفصاحة إذا سمع القرآن يعلم إعجازه ، وقد ذكر هذا المعنى كثيرا ، ولو حصرنا ذكره له فى فصل واحد لوجدناه قد ذكره أربع مرات .

فقد قال فى الفصل الثانى صفحة ٢٧ « من كان يعرف وجوه الخطاب ويتقن مصارف الكلام وكان كاملا فى فصاحته جامعا للمعرفة بوجوه الصناعة لو أنه احتج عليه بالقرآن وقيل له إن الدلالة على النبوة والآية على الرسالة ما أتلوه عليك منه لكان ذلك بلاغا فى إيجاب الحجة وتماما فى إلزامه فرض المصير اليه » .

وقال فى صفحة ٢٨ من نفس الفصل : « فأما من كان متناهيا فى معرفة وجوه الخطاب وطرق البلاغة والفنون التى يمكن فيها إظهار الفصاحة فهو متى سمع القرآن عرف إعجازه » .

وفى صفحة ٢٩ يذكر : « إن المتناهى فى الفصاحة والعلم بالأساليب التى يقع فيها التفاصح متى سمع القرآن عرف أنه معجز ، لأنه يعرف من حال نفسه أنه لا يقدر عليه ، ويعرف من حال غيره مثل ما يعرف من حال نفسه ، فيعلم أن عجز غيره كعجزه هو » .

ثم عاد فى صفحة ٣٠ فقال « ومما يبين ما قلناه من أن البليغ المتناهى فى وجوه الفصاحة يعرف إعجاز القرآن وتكون معرفته حجة عليه إذا تحدى اليه وعجز عن مثله وإن لم ينتظر وقوع التحدى فى غيره - هو ما روى فى الحديث . . . الى آخره » ولو ذهبنا مثلا لرأيه فى الإعجاز وخروج كلام الله عن جميع أساليبهم فى خطابهم ، لوجدناه قد ذكره عشرات المرات ، وغير هذا كثير من الشواهد التى يضيق المقام عن سردها .

على أن هذا التكرار ليس معيبا ، فهو لم يكرر إلا للمناسبة أو للايضاح أو لتمكين المعنى فى النفس وكل ذلك من وجوه البلاغة وطرق البيان ، على أن الباقلانى ، مع هذا وقبل كل هذا ، دقيق فى البحث يميل الى الاستقصاء حتى لا يبقى شبهة لمشتبه ، إذا بحث موضوعا أتى فيه بكل ما يمكن أن يقال له أو عليه ، واعترض وأجاب حتى يطمئن كل قلب وتهدأ كل نفس ، ولولا كثرة الحشد والاستطراد لجاء كتابه درة فى الإعجاز ، وغرة فى جبين البلاغة والبيان والموازنة والنقد ، وسبحان من له الكمال وحده ؟

« يتلى »

يوسف البيومى
بتخصص البلاغة والأدب

دلالة الكائنات على وجود الخالق العظيم

لا يختلف اثنان فى أن كل موجود لابد له من موجـد يبرزه من عالم الخفاء الى عالم الظهور ، ومما لا يتسرب اليه الشك بحال أن كل صنعة لا بد لها من صانع ، من أجلها أعمل عقله ، وفيها أفرغ وسـعه ، حتى تبوأت مكانتها بين الموجودات ، تلمسها الأيدى ، وتشاهدها العيون .

وبقدر دقة الشيء الموجود يكون حذق الموجد ، وعلمه بدقائق صنعته :

وإن فى السموات وما حوت ، والأرض وما أقلت ، لدلالات واضحات على وجود موجد قدير تعجز كل قدرة أمام قدرته ، حارت الأفهام ولا تزال حيرى فى إدراك كنهها .

أوجد سبحانه الوجود وبث فيه من الشموس المشرقة ، والنجوم المتألقة ، والـكواكب المتلألئة ، وجعل لـكل منها وظيفة خاصة يؤديها ، وحدا محـدودا يقف عنده ، وسخر الجميع لمنافع الوجود ، حتى يرث الله الأرض ومن عليها .

وكما أوجد سبحانه السموات وما فيها باتقان يدل على تمام قدرته ، وإحكام ينطق بمنتهى عظمته ، خلق جلت حكمته الأرض فجاجا سبلا ، وألقى فيها رواسى شامخات ، وجبالا ثوابت حتى لا تميد أو تضطرب بما عليها ، وجعل خـلالها بحارا وأنهارا « وهو الذى مرج البحرين هذا عذب فرات » سائغ شرابه « وهذا ملح أجاج » غير سائغ شرابه « وجعل بينهما برزخا » بباهر قدرته « وحجرا محجورا » بسمو حكمته .

ولقد اقتضت حكمة الله تعالى أن يتبخر مقدار كبير من مياه المحيطات والبحار والأنهار بفعل الحرارة ، فيتصاعد الى أعلى ، وينعقد فى الجو سحبا محملة بالمطر ، تسوقها الرياح الى حيث يريد الحـكيم العليم إنزالها ، فيحيي بمطرها الأرض بعد موتها ، وينبت به فيها ما يقتات به الناس ومن كل زوج بهيج ، تقر العيون برؤيته ، وتشرح الصدور بمشاهدته ، ويشهد بتمام قدرته ووحدانيته .

تأمل فى نبات الأرض وانظر   إلى آثار ما صنـع المليك
عيون من لجين شاخصات   بأحـداق هى الذهب السبيك
على قضب الزبرجـد شاهدات   بأن الله ليس له شريك

ومما يدل بوضوح على وجود الخالق العظيم ، وينطق بكمال علمه وقدرته ، ومنتهى حكمته وعظمته ، أن تزرع التفاحة بجوار الحنظلة فى بقعة واحدة ، يسقيان بماء واحد ، ويتغذيان بتربة

واحدة ، وتظلهما سماء واحدة ، وتطلع عليهما كواكب واحدة ، وتمر بهما رياح واحدة ، ثم تثمر التفاحة ثمرا حلوا لذيذا ، تشتهيه الأنفس ، وتلذ به الأعين ، وتحمل الحنظلة ثمرا مرا بشعا ، تأنف منه الطباع ، وتنبو عنه الأسماع .

وقد يكون أصل النخلتين أو الشجرتين واحدا ، وتفضل إحداها الأخرى فى الأكل ؛ بل قد تثمر إحداهما دون الأخرى ، وقد تحمل الشجرة الواحدة فرعين يتفاوتان فى الثمار ، وربما يحمل أحدهما ثمرا ولا يحمل الآخر .

« وفى الأرض قطع متجاورات ، وجنات من أعناب ، وزرع ونخيل ، صنوان وغير صنوان ، يسقى بماء واحد ، ونفضل بعضها على بعض فى الأكل ، إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون » .

وكما فطر جل شأنه الكائنات العلوية ، وجعل الأرض قرارا ، وجعل خلالها أنهارا ، وجعل لها رواسى ، وجعل بين البحرين حاجزاً ، وأوجد فى المحيطات والبحار والأنهار من المزايا والمنافع مالا يعد ولا يحصى ، خلق سبحانه الحيوانات على تباين أجناسها ، واختلاف أنواعها ، والطيور والحشرات والزواحف على كثرتها ، وتعدد أشكالها وألوانها ، وخلق الانسان فى أحسن تقويم ؛ فجعله متناسق الأعضاء ، مستوى القامة ، وأنعم عليه بجلائل النعم ودقائقها من مبدئه الى منتهاه ، وجعله سيد المخلوقات على الأطلاق ، وسخر له الوحوش الضوارى ، وملكه قياد الحيوانات الكواسر ، وزينه بما ليس فى قدرة أحد من العالمين .

ولقد دعا جلت حكمته الناس إلى النظر فى ملكوت السموات والأرض ، ليدركوا الحق عن بينة ويقين ، كما دعاهم الى النظر فى نفوسهم ، ليستدلوا بها على وجوب وجود خالقها العظيم واتصافه بكل كمال ، وتنزهه عن كل نقص ؛ لأن من عرف نفسه بالحدوث والفقر عرف ربه بالقدم والغنى ، ومن تفكر بدائعها استدل بها على بارئها ومبدعها .

فان فى ابتداء النفوس ، وتنقلها من حال الى حال ، وفى ظواهرها وبواطنها ، من عجائب الفطر ، وبدائع الخلق ، ما تتحير فيه الألباب .

دع الأسماع والأبصار والأطراف ، وسائر الجوارح وأجهزة الجسم ، وتأتيها لما خلقت له ، وما سوى فى الأعضاء من المفاصل للتثنى والانعطاف ، فانه إذا أصيب شىء منها جاء العجز ، وإذا استرخى أناخ الذل ، فتبارك الخالق العظيم .

وإن تعجب فعجب لشخص عاجز كل العجز عن معرفة نفسه التى بين جنبيه ، وهى أقرب الأشياء إليه ، وألصقها به ، ثم يكثر السؤال عن المتشابه من الآيات ، ويروم الوصول الى معرفة حقيقته ، وقد يجره الحديث الى البحث عما يتعلق بذات الخالق العظيم ، وفاته أن العجز عن الأدراك إدراك ، وأن البحث عن ذات الله إشراك .

أنت لا تعرف إياك ولم تدر من أنت ولا كيف الوصول
لا ولا تدرى صفات ركبت فيك حارت فى خفاياها العقول
أين منك الروح فى جوهرها هل تراها ، فترى كيف تجول ؟
هذه الأنفاس هل تحصرها ؟ لا وهل تدرى متى عنك تزول ؟
أين منك العقل والفهم إذا غلب النوم ؟ فقل لى يا سؤول
أنت آكل الخبز لا تعرفه كيف يجرى منك أم كيف تبول ؟
فإذا كانت طواياك التى بين جنبيك كذا فيها ضلول
كيف تدرى من على العرش استوى لا تقل كيف استوى كيف النزول

هذه الكائنات العلوية والسفلية ، تدل دلالة واضحة على وجود الخالق العظيم ، وتنطق بباهر قدرته ، وتنادى بعظيم حكمته ، وإحاطته بكل شىء علماً .

ولقد نظر العربى فى الجاهلية ، من عهد سحيق ، الى السماء وأبراجها ، والأرض وفجاجها ، والبحار وأمواجها ، وحكم عقله السليم ، وأرضى ضميره الحى ، فما لبث أن قال بلسان الفطرة : « سماء ذات أبراج ، وأرض ذات فجاج ، وبحار ذات أمواج ، كل هذا يدل على اللطيف الخبير » .

ومما يضحك الثكلى ، ويبكى الحليم ، أن تجد أناسا يستنشقون نسيم الحياة على ظهر البسيطة بعد أن خلقهم مولاهم من العدم ، وأجرى عليهم نعمه منذ نعومة أظفارهم ، ولما بلغوا أشدهم ركبوا رءوسهم ، وأهملوا عقولهم ، فلم يقدروا الله حق قدره ، ولم يشكرو الخالق العظيم على جليل نعمه ، ومزيد إحسانه :

يقولون أين الله ؟ أين عجائبه ؟ وذا الكون سفر واضح وهو كاتبه
يشكون والايمان ملء قلوبهم ويبدون ما فى صدرهم ما يكذبه
فأى امرئ فى الجو يرسل طرفه إذا ما بدت أقماره وكواكبه
وليس يقول الله فى عرش مجده وهذى حواشيه ، وهذى مواكبه
وأى امرئ ما سبح الله مرة إذا راقب الأزهار وهى تراقبه ؟
عجائب ربى فى الأنام كثيرة ولكن جهل المرء لا شك عائبه

وأولى لهؤلاء الأناس ثم أولى لهم ، أن يتذكروا نعم الله عليهم ، أولى لهم ثم أولى لهم ، أن يقدروا ربهم حق قدره ، وأن لا يحول بينهم وبين نعمة الايمان به ثرثرة المبطلين ، وأضاليل الملحدين .

أحمد على منصور
من علماء التخصص بالأزهر

الشعر المصرى فى عصر المماليك

تمهيـــــد

ليس من شـك أن الأدب والشعر ظلان للأطوار السياسـية التى تعتور البلاد ، يرتفع شأنهما بارتفاع شأن الأمة وينحط بانحطاط شأنها ، وقد كان سـقوط بغداد فى يد التتار سنة ٦٥٦ للهجرة قصة مؤلمة ، وكارثة طامة انتابت اللغة والأدب والشعر والحضارة العربية جميعا ؛ فـكان أن انتقلت الخلافة إلى القاهرة وأصبحت مقر الخليفة وموئل العلماء والأدباء ، ومن هذه الآونة يستهل عصر المماليك فجره .

العـلوم والآداب تلتجىء إلى مصر :

تطلع العلماء والأدباء فى سائر الأقطار الإسـلامية إلى مأوى يلجأون اليه بعد أن أغار التتر على بغداد ، وقضوا على مدنيتها ، وعـفّوا على آثار مجدها التالد ، وطمسوا معالم حضارتها ، وأعملوا السيف فى رقاب أهلها ، وقذفوا فى نهر دجلة بثمار القرائح ونتاج الأفـكار من علم وأدب وفن ، تطلعوا إلى مكان يحيون فيه حياة آمنة مطمئنة ، وتزدهر فيه العروبة ، وتخفـق راية الإسلام ـ بعد أن نبت بهم الديار وتنكرت لهم صروف الدهر القاسية ـ فرأوا أن مصر خير قبلة يؤمونها لاسيما وقد غدت موطن الخلافة ومباءة الإسلام ، فهاجروا اليها من كل صوب وحدب ، كما تفر الطيور ـ أزعجها القناصون ـ إلى حيث النجاة والهدوء ، وباتت مصر من تلك الآونة المؤلمة المريرة مركز العلم والأدب والثقافة للدول الاسـلامية بأسرها ، ووجد فيها العلم والأدب سلوة وعزاء .

العلوم والآداب تحيا فى مصر :

فاذا كانت العـلوم والآداب قد ذبلت أزاهيرها ، وانتثر عقدها فى الحواضر العربيـة : بغداد والـكوفة والبصرة ودمشق ؛ فانها الآن فى مصر تونع أوراقها ، وتزهر رياضها ، وذلك بفضل عناية المماليك بلغة الضاد وعلومها وآدابها لأسباب :

(أولا) أنهم نشأوا فى بلاد إسلامية مرحوا فى أوديتها وارتضعوا أفاويقها .

(ثانياً) كانوا بحكم ولايتهم يديرون شئون شعب يتعصب للغته كل التعصب .

(ثالثا) رأوا من الـكياسة وحسن السياسة أن يخلدوا لأنفسهم ذكرى ، والعلم والأدب قوام تخليد الذكرى .

(رابعا) لم تك لغتهم التركية يوما ما لغة العـلم والأدب ولا لغة الشعب المصرى ؛ فهم ـ وقد رغبوا أن يخلدوا لهم مآثر ـ رأوا أن يلجأوا إلى كنف اللغة العربية لتـكون لسانهم المعبر عن سياستهم والمصور لمشاعرهم .

(خامسا) لاننسى أنه كان لالتجاء العلماء والأدباء والشعراء الفارين من وجه التتر إلى مصر أثر بارز فى تنشيط الحركة العلمية والأدبية ، والعمل على رفع راية اللغة العربية .

(سادسا) كانوا يحكمون باسم الاسلام ، واللغة العربية لغة القرآن الـكريم دستور الاسلام ، وهى اللسان الرسمى للاسلام حكومة وشعبا .

(سابعا) يرون أن العلم والأدب من دعائم توطيد الملك وبقائه .

(ثامنا) أحبوا أن يتقربوا الى الشعب ، ويكتسبوا حبه ؛ ففتلوه فى الذروة والغارب بكثير من المظاهر التى تجذبه اليهم ، ومن هذه المظاهر العناية بالعلم والدين .

لـكل هذا عنوا بالعـلوم والآداب عناية تجلت فى تشجيعهم العلماء والأدباء على التأليف والانتاج ، وفى مدهم بالمـال لذلك الغرض ، وفى حبس الأوقاف على دور الدراسـة والثقافة ، وفى تشييد المساجد والمستشفيات وغير ذلك .

حالة الشعر والشعراء بمصر فى ذلك العهد :

لئن ازدهرت النهضة العلمية والأدبية بمصر فى هذا العصر ، ورسخت جذورها ، وبسقت فروعها ؛ لقد ظل الشعر مع ذلك ذابل الثمار جاف الأوراق ، لأن الشعر كان رائجا إبان أن كان الرؤساء عربا تترنح أعطافهم لروعة أسلوبه ودقة معناه وإبداع خياله ، وإبان كان الخليفة أو الأمير يهتز عطفـه للاطراء فيهزه الشاعر هز الـكمى عالية الرمح ، وإبان كانت الملـكات قوية بنفسها أو بمساندة الصناعات . وقد أخذت تلك العهود تنطوى وتنطوى معها تلك الصور التى عهدت عن الأمويين والعباسيين حين كان الشاعر لا يكاد يفرغ من إنشاد قصيدته حتى تنثال عليه الجوائز وتتهادى اليه المنح ، هذه الصور أخذت تتضاءل شيئا فشيئا حتى جأرت أصوات الشعراء بالشـكوى ، وحتى رأينا ابن الرومى يشـكو من مماطلة ممدوحيه ، ويطلب ثمن الطرس الذى سطرت فيه القصيدة فيقول :

إن كنت من جهل حقى غير معتذر وكنت من رد مدحى غير متئب
فأعطنى ثمن الطـرس الذى كتبت فيه القصيدة أو كفارة الـكذب

فلما كان عصر المماليك لم يجد الشعراء المعونة والتشجيع ، لأن السلاطين قد سرت اليهم عدوى إغفال الشعراء فقبضوا أيديهم ولم يصيخوا الى معازفهم ، ثم إن السلاطين لم يكونوا عربا حتى يدركوا ما فى الشعر من مجازات بليغة ، وأخيلة خصبة ، وتشبيهات رائعة ، فمثل

ذلك مما يقصر دونه رشاء هؤلاء المماليك الذين ترتضخ ألسنتهم لـكنة أعجمية ، ولا يبصره إلا العربى العريق الخبير باسرار بلاغة اللغة ، ومن ثم لا نـكاد نرى من بينهم من اصطفى شاعرا يمدحه كما كان الشأن فى العهود الغابرة حين كان لـكل خليفة أو أمير شاعر اتخذه نديمه وآثره على غيره من الشعراء ، لا نـكاد نرى إلا المؤيد فانه اصطفى ابن نباتة المصرى .

ولقد كان لانصراف المماليك الى معاهدة التتر والصليبيين وانهماكهم فى تعبئة الجيوش أثربين فى إعراضهم عن الشعر الذى يعدونه من دواعى الترف وخلو البال . كذلك كان لحاجتهم الى المال ينفقونه فى سبيل الدفاع عن البلاد التى كانت مهددة مايجعلهم يكزون به على الشعراء ، كذلك كنا نجد فى العصور التى عرفت بنصرة الأدب والشعراء خلفاء وأمراء لم يكتفوا بالحدب على الشعر ، بل كان لهم فيه أثر بارز ، يقرضونه أو ينقدونه ، ولـكن السلاطين من المماليك الذين تحيا العربية فى ظلهم لا نجـد بينهم من راض نفسه على قرض الشعر إلا قنصوه الغورى وقد عرب له ديوان باسمه .

ومن ثم رأينا الشعراء ، وقد كسدت سوقهم وعدموا تشجيع السلاطين وأصبح الشعر فنا لاغناء فيه ، يندسون فى غمار العامة ويمتهنون حرفهم ، فـكان منهم الجزار والـكحال ، والوزان والوراق ، بل لقد وقف بعضهم موقف السؤال والاستجداء يريق ماء وجهه من أجل الخبز ، كما يقول ابن نباتة :

لجأت إلى باب الأمـير وظله ... وفارقت ذلى إذ وصلت إلى العز
وأصبحت من جند المحامد والغنى ... ولا بد للجندى من طلب الخبز

الشـعر لم يمت :

ومع ذلك فقد بقى فى الشعر رمق وحياة ، فان بعض الشعراء اتخذوا تدبيج الشعر مسلاة وإرضاء لعواطفهم ، وتغذية لميولهم الفنية ، إذ الشعر فن جميل كسائر الفنون الجميلة ، تهفو اليه النفوس وتشرئب الأفئدة ، فـكانوا يتطارحونه فى مجالسهم الخاصة ، ويتذاكرونه فى سمرهم ويتخذونه أداة لتصوير نزعات النفوس وخطراتها ، ويتجلى ذلك واضحا مما نراه فى شعر هذا العصر من كثرة المقطوعات ، وبنوع خاص ، المقطوعات التى تمثل خواطر الشعراء فى الحب والجمال فهى مرة فى سحر العيون ، وأخرى فى دبيب العذار ، وثالثة فى رشاقة القوام .

على أن انتقال الخلافة إلى القاهرة كان من دعائم حياة الشعر فى مصر وتفوقه على الشـعر فى أكثر الأقطار العربية نظراً لالتجاء الأدباء والشعراء الى مقر خلافتهم التى هى أملهم الأخير وحلمهم اللذيذ بعد محنتهم وتفرق شملهم ، ولا ننسى أن التنافس الذى كان بين شـعراء مصر والشام قد أذكى جذوة الشعر فى مصر .

هذه هى منزلة الشعر المصرى فى عهد المماليك الذين لم يأبهوا له ، وإذا ارتاحت نفوسهم الى شىء منه فانما ترتاح الى العامى ، كالموشحات والأزجال وغيرهما من الفنون المستجدة مما نفقت سوقه فى هذا العصر لاتساقه مع أذواقهم وأفهامهم .

والواقع أن الشعر فى ذلك العهد قصر رشاؤه عن المتح من معين الشاعرية الخصبة ، لأن الشعر لا يتم له وصف الجودة إلا بشروط لم تتوافر لشعراء مصر فى تلك الأيام ، فالملكة السليمة لم تتهيأ لهم ، لأن بعد عهدهم بالعروبة الأولى أضعف من ملكاتهم ؛ فبدا لفظهم متكلفا أو مبتذلا يغض من شأن المعنى ، وغلبت عليهم الصناعات اللفظية ، كما أن إغفال السلاطين شأنهم صرفهم عن التجويد فى الشعر وبذل الجهود فى تنقيحه .

ازدهار العلم والتأليف :

ولكن الذى لا شك فيه أن هذا العصر كان عصر ازدهار لأن السلاطين كانوا يشجعون العلماء ويخلعون عليهم لاعتقادهم أن العلم من دعائم توطيد الملك ، وأنه وحده هو الكفيل بطرد شبح الجهل ، أما الشعر فليس له تلك المزية ، قال صاحب كتاب « مسالك الأبصار » : إن السلاطين خلعوا على العلماء والكتاب ولم يخلعوا على الشعراء ، ثم بين أنواع تلك الخلع فقال : « والخلع ثلاثة أنواع : (١) خلع أرباب السيوف (٢) خلع أرباب الأقلام (٣) خلع العلماء . ولم نره يذكر خلعا للشعراء ، مما يدل على إغفالهم .

ومع هذا فقد نبغ فى هذا العصر شعراء يكادون يعدون فى المقام الأول من شعراء العروبة ، ولكنهم مع الأسف قليلون ، لا نستطيع أن نتخذ شعرهم عنوانا للشعر فى هذا العصر ، من هؤلاء البوصيرى وابن نباتة والشاب الظريف ، وسنعرض لذكر شىء من شعرهم وشعر غيرهم فيما بعد .

سليمان الاغانى
خريج تخصص المادة والتدريس

ابن المقفع والشعر

ابن المقفع من أبلغ كتاب القرن الثانى فى الاسلام ، وهو فارسى الأصل ، وكان مع سمو بيانه لا يقول شعرا ، وقد سئل فى ذلك فقال : الذى أرضاه لا يجىء ، والذى يجىء لا أرضاه . أخذ هذا المعنى بعضهم فقال :

أبى الشعر إلا أن يفىء رديه ... إلىّ ويأبى منه ما كان محكما
فياليتنى إذ لم أجد حوك وشيه ... ولم أك من فرسانه كنت مفحما

وهذا من الشاعر مداعبة ، لأن من يحوك بردى مثل هذين البيتين لا يكون شعره رديئا . ولو كان قوله صحيحا فهو كابن المقفع حكيم

تاريخ القوقاز

ليس فى الشرق ولا فى الغرب من لم يسمع بالجراكسة ، ولكن قليل منهم من يعرف شيئا عن بلادهم القوقاز ، وعن نشأتهم وتاريخهم وعاداتهم ، فقد كانت لهم دولة بمصر استمرت قرونا ، ولها فيها من الآثار مالا يزال قائما الى اليوم . وسيبقى ما بقيت مصر . وقد بلاهم نابليون الأول حين أغار على مصر فى أوائل القرن التاسع عشر وقال فيهم : إذا ذكر الفرسان فالجراكسة أشجع من امتطى صهوات الجياد . وهى شهادة من عبقرى الحروب لها قيمة تفوق كل تقدير سواه . وقد نبغ منهم فى عصور التاريخ قادة للحروب يشهد بها تاريخ مصر والدولة العثمانية . وقد أصهر اليهم السلاطين الترك ، وأمراء مصر والشرق ، فرقين الحياة العائلية ، ورفعنها الى مستوى لايقل عن مستوى مثيلتها فى الأمم الأوربية ، مع حفظ الفروق التقليدية .

وقد أهدتنا جمعية الأخاء الجركسية بمصر نسخة من كتاب يقع فى أكثر من مائتين وخمسين صفحة للمرحوم القائد التركى يوسف عزت باشا ، وعربه عبد الحميد غالب بك من أعيان القاهرة ، رحمه الله ، ونشره أخوه الوجيه احمد غالب بك ، فجاء هذا العمل سادا ثغرة فى المطبوعات العربية ، وهو وإن جاء متأخرا فانه قد أقبل حافلا لم يدع حاجة فى نفس القارئ إلا وفاها على أكمل وجه .

تكلم المؤلف عن جغرافية بلاد القفقاس وشعوبها وعدد آحادها وحكوماتها القديمة والحديثة ، وتاريخ الدولة الأرمنية ، وانتشار الاسلام هنالك ، وحكم العرب فى جنوب ققفاسيا ، وتاريخ الكرج ، ثم أتى على تاريخ الجراكسة ، وقرر أنهم من أمة الحيثيين القديمة الذين كان يحاربهم قدماء المصريين وخاصة رمسيس الثانى الذى أصهر اليهم ؛ وتبسط فى هذا الباب .

ثم ذكر القبائل الجركسية فى عهد هيرودوت ، وألم بذكر لغتهم ونظم الحكم عندهم ، وطريقة انتخابهم للرئيس ، ومحاكمهم الشرعية ، وأتى بكلمة عنهم لشيخ الصحافة التركية « أحمد مدحت » فى نظامهم الاجتماعى .

ونوه بذكر أخلاق الجراكسة وتقاليدهم ، ومكانة المرأة فيهم ، وذكر أنهم دخلوا فى الاسلام فى سنة ٢٢ من الهجرة .

ثم عرج على أصول الحرب عندهم ، وصناعاتهم ، وأزيائهم ، وأغانيهم وموسيقاهم ورقصهم ومعارفهم وأمثالهم ، ولم يغفل ذكر التنقيب عن الآثار فى بلادهم .

وفى صور كثيرة كفرسانهم وحكامهم ونسائهم . فهو تاريخ جامع يشهد بالفضل لواضعه ومترجمه وناشره ، فلهم منا الثناء والشكر ، ومن الله المثوبة والأجر م؟

مجلة الأزهر

مجلة دينية علمية خلقية تاريخية حكمية

تصدرها مشيخة الأزهر

في كل شهر عربي

ماعدا شهري ذي القعدة وذي الحجة

الجزء السادس	جمادى الآخرة سنة ١٣٦٣	المجلد الخامس عشر

مدير إدارة المجلة ورئيس تحريرها

محمد فريد وجدي

الإدارة

ميدان الأزهر

تليفون : ٨٤٣٣٢

الرسائل تكون باسم مدير المجلة

الاشتراكات عن سنة

داخل القطر	٢٠٠
لطلبة الجامعة الأزهرية خاصة ...	١٠٠
خارج القطر	٣٠٠

ثمن الجزء الواحد ٢٠ مليما داخل القطر و ٣٠ خارجه

(مطبعة الأزهر — ١٩٤٤)

فهرس

الجزء السادس — المجلد الخامس عشر

بسم الله الرحمن الرحيم

السيرة المحمدية

تحت ضوء العلم والفلسفة

نحن فى محاولتنا تفسير تأثير الأصول القرآنية فى النفسية الانسانية الى أقصى الحدود الممكنة ، اضطررنا أن نعقد فصلا فى بيان الغرائز النفسية المميزة للفطرة الانسانية عن الفطرة الحيوانية ، وفصلا آخر فى التدليل على وجود قوى أدبية مستكنة فى نفسية النوع الانسانى تميل بفطرتها الى الحقائق أبلغ ميل ، إذا قدمت اليها غير مغشاة بالأهواء المختلفة ، وقد وعدنا أن نبين جزئيات هذا الموضوع ، لأننا نطمع من ورائه أن يكون له من النتائج العملية بعض ما كان لها على نفوس أوائلنا ، وفى ذلك من كشف خصوصيات هذا الدين ما يتفق وحاجة أهل هذا العصر من الوجهة العلمية المتماشية مع أسمى المدركات الفلسفية ، فنقول :

أول ما تصدى القرآن له من إصلاح الشخصية الانسانية ، تطهيرها من العقائد الوثنية ، وهى أشد الأمور الاعتقادية استعصاء على المعالجة ، لأنها وراثية من ناحية ، ومن أنسب المدركات للشعوب بسبب ضعف ثقافتها العلمية من ناحية أخرى ، ومما يدلك على شدة تمسك الشعوب بالوثنية ما قوبل به النبى صلى الله عليه وسلم من العرب حين دعاهم الى ترك أوثانهم ، وإفراد الله وحده بالألوهية، فقد حكى الكتاب الكريم عنهم أنهم قالوا :

« وعجبوا أن جاءهم منذر منهم ، وقال الكافرون هذا ساحر كذاب . أجعل الآلهة إلها واحدا ، إن هذا لشىء عجاب . وانطلق الملأ منهم أن امشوا واصبروا على آلهتكم ، إن هذا لشىء يراد . ما سمعنا بهذا فى الملة الآخرة ، إن هذا إلا اختلاق » .

وقالوا أيضا كما رواه عنهم الكتاب الكريم :

« أإنا لتاركو آلهتنا لشاعر مجنون ؟ »

فأنت ترى أنهم استنكروا ذلك الى حد أن اعتبروه متناهيا فى العجب ، ووصفوا الداعى اليه بالشعوذة والاختلاق والجنون ، وليس فوق هذا جمود على ما كانوا عليه ، واستعصاء على كل ما عداه .

فان وعيت هذا ورأيت أن النبي صلى الله عليه وسلم قد أنجح فى إزالة هـذه الوثنية المستحكمة ، وأحل محلها عقيـدة التوحيد على أكمل ما تكون عليه من التنزيه ، ليس فى أفراد معدودين ، ولـكن فى أمة برمتها ، حرت فى تعليل ذلك كله ، لأنه عمل لم يسبق له شبيه فى تاريخ البشر ؛ وربما تبادر الى ذهنك أن بعض خصوم الاسلام عللوه بالاجبار بالقوة ، وفاتهم أن الاجبار لايعقل إلا بواسطة أشياع يكون عددهم أكثر من عدد الخصوم ، وعليه فلا يزال موجب الحيرة موجودا ، ولايزال العقل يطالبنا بتعليل حصول النبي على هذه الـكثرة المتغلبة فى أمة كانت من الرسوخ فى عقيدتها فى الحد الذى ذكرنا .

ونحن توفيةً لما وعدنا به فى مقالنا السابق ، نبين لك الأسلوب القرآنى فى التغلب على النفسية الانسانية ، من ناحية ما طبعت عليه من الخصائص الأدبية العليا ، بقدر ما تصل اليه قدرتنا التحليلية ، وما يبلغ اليه فهمنا ، تجلية لهذا الأسلوب المعجز ، فنقول :

أول ما دعا النبي صلى الله عليه وسـلم الى الاسلام جعل دعوته سرية ، ليحصل على العدد القليل ممن صفت نفوسهم من ذلك السواد الأعظم ، واستعدوا لقبول دعوة من هذا النوع بغير تردد ، ولا تخلو أمة من أمثالهم فى عهد من عهودها ؛ فآمن به سرا بضع عشرات من الرجال والنساء . فلما بلغ ذلك قريشا أخذت فى اضطهادهم ، حتى اضطرت جماعة منهم للهجرة الى بلاد الحبشة ، وصبر الآخرون على الضر ، ولم تبق لسرية الدعوة حكمة ، فأمر الله رسوله أن يعلنها بقوله تعالى : « يأيها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك ، وإن لم تفعل فما بلغت رسالته ، والله يعصمك من الناس ، إن الله لايهدى القوم الـكافرين » ، وتولى الحق سبحانه وتعالى هذا الأمر ، فأوحى الى رسوله من الآيات ما لو تأمل فيه عليم بالنفس ومظان تأثرها ، وبالخصائص الأدبية فى الانسان ووسائل تنبيهها ، وبطبائع البيئات المختلفة وعوامل تـكييفها للشخصية الانسانية ، يدهش إذا تأمـل فيها تحت ضوء الأصول البسيكولوجية الحديثة من موافقتها للحالة التى كان عليها العرب الأولون فى تلك البيئة البعيدة عن العمران والمعرفة .

الانسان فى حالته الساذجة يكون أسير حاجاته المادية ، فيلتاث إلى حد بعيد بالأخلاق الحيوانية ، وينصرف عن مواهبه الأدبية انصرافا كبيرا ، إما لعدم وجـدان الوقت للتأثر بها ، أو لعدم إمـكان العمل بها فى وسط هـذه العاصفة من المطالب الحيوية ، فاذا دعوته ليستمع اليك ، لم يستجب دعوتك ، يأساً من إمـكان تغيير ما هو عليه من السيرة التى لامناص له من القيام عليها ، واكتفاء بما جمد عليـه من وثنية ساذجة تناسب عقله المقطوع عن مدده العلمى .

فأمثال هؤلاء الأقوام لاينبه شعورهم إلا ألوان من الزجر البالغ أقصى حدود الشدة ، مع مزجه بشىء من أخبار الجماعات التى يعرفون نزرا من تاريخها ، وبيان أنهم لم يُهلَكوا ويُعفَّ

على آثارهم ، إلا بسبب استعصائهم على رسلهم ، وتكذيبهم ما أرسلوا به إليهم من ربهم ، وتحقير ما هم عليه من الأباطيل ، وإضافة شيء إليه من مظاهر قدرة الله وباهر حكمته فى خلقه ، وتذكيرهم بما سيلاقونه فى حياتهم الآخرة من العذاب المهين ، فى عبارات أخّاذة بالقلوب ، جذّابة للعقول ، ولعل أجمع الآيات لهذه الوسائل البيانية كلها هى قوله تعالى : « حٰمٓ تنزيل من الرحمن الرحيم . كتاب فُصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون ، بشيرا ونذيرا ، فأعرض أكثرهم فهم لا يسمعون . وقالوا قلوبنا فى أكِنَّة مما تدعونا اليه ، وفى آذاننا وقْر ، ومن بيننا وبينك حجاب ، فاعمل إننا عاملون . قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلى أنما إلهكم إله واحد ، فاستقيموا اليه واستغفروه ، وويل للمشركين . الذين لا يؤتون الزكاة وهم بالآخرة هم كافرون » إلى قوله تعالى :

« فإن أعرضوا فقل أنذرتكم صاعقة مثل صاعقة عاد وثمود ، إذ جاءتهم الرسل من بين أيديهم ومن خلفهم ، أن لا تعبدوا إلا الله ، قالوا لو شاء ربنا لأنزل ملائكة ، فإنا بما أرسلتم به كافرون . فأما عاد فاستكبروا فى الأرض بغير الحق ، وقالوا من أشد منا قوة ؟ أولم يروا أن الله الذى خلقهم هو أشد منهم قوة ، وكانوا بآياتنا يجحدون . فأرسلنا عليهم ريحا صرصرا فى أيام نحِسات ، لنذيقهم عذاب الخزى فى الحياة الدنيا ، ولعذاب الآخرة أخزى وهم لا ينصرون . وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى فأخذتهم صاعقة العذاب الهُون بما كانوا يكسبون . ونجينا الذين آمنوا وكانوا يتقون . ويوم يُحشر أعداء الله الى النار فهم يُوزَعون . حتى إذا ما جاءوها شهد عليهم سمعهم وأبصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون . وقالوا لجلودهم لمَ شهدتم علينا ؟ قالوا أنطقنا الله الذى أنطق كل شيء ، وهو خلقكم أول مرة واليه ترجعون . وما كنتم تستترون أن يشهد عليكم سمعكم ولا أبصاركم ولا جلودكم ، ولكن ظننتم أن الله لا يعلم كثيرا مما تعملون . وذلكم ظنكم الذى ظننتم بربكم أرداكم فأصبحتم من الخاسرين . فإن يصبروا فالنار مثوى لهم ، وإن يستعتبوا فما هم من المعتَبين . وقيضنا لهم قرناء فزينوا لهم ما بين أيديهم وما خلفهم ، وحق عليهم القول فى أمم قد خلت من قبلهم من الجن والانس إنهم كانوا خاسرين . وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن، والغَوْا فيه لعلكم تغلبون . فلنذيقن الذين كفروا عذابا شديدا ، ولنجزينهم أسوأ الذى كانوا يعملون . ذلك جزاء أعداء الله النار ، لهم فيها دار الخلد جزاء بما كانوا بآياتنا يجحدون .

« وقال الذين كفروا (أى يقولون ذلك يوم القيامة) ربنا أرنا اللذين أضلانا من الجن والإنس، نجعلْهما تحت أقدامنا ليكونا من الأسفلين » .

« إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا ، تتنزل عليهم الملائكة ألا تخافوا ولا تحزنوا ، وأبشروا بالجنة التى كنتم توعدون . نحن أولياؤكم فى الحياة الدنيا وفى الآخرة ، ولكم فيها

ما تشتهى أنفسكم ولكم فيها ماتدعون . نزلا من غفور رحيم . ومن أحسن قولا ممن دعا إلى الله وعمل صالحا وقال إننى من المسلمين ؟ . »

وقد أصحب الحق سبحانه هذه الزواجر بالعلل التى أوجبت على الكافرين أن يستحبوا العمى على الهدى وهى :

(١) تقليدهم الأعمى لآبائهم الأولين . فقال تعالى : « وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله ، قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا ، أو لو كان آباؤهم لايعقلون شيئا ولا يهتدون؟ » وقال تعالى : « إنهم ألفوا آباءهم ضالين ، فهم على آثارهم يُهْرَعون » .

(٢) عدم استخدامهم العقل فى التفرقة بين الحق والباطل ، قال تعالى : « صم بكم عمى فهم لا يعقلون » ، وقال : « أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون ، إنْ هم إلا كالأنعام ، بل هم أضل سبيلا » .

(٣) عدم طلبهم الدليل فى أمور الدين ، قال تعالى : « ومن يدع مع الله إلها آخر لا برهان له به فإنما حسابه عند ربه ، إنه لا يفلح الكافرون » ، وقال «قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين»

(٤) أخذهم بما تهوى أنفسهم ، قال تعالى « بل اتبع الذين ظلموا أهواءهم بغير علم ، فمن يهدى من أضل الله ، وما لهم من ناصرين » وقال تعالى : « ولاتتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله » وقال تعالى : « أولئك الذين طبع الله على قلوبهم ، واتبعوا أهواءهم » .

(٥) اتباعهم الظنون والأوهام ، قال تعالى : « وما يتبع أكثرهم إلا ظنا ، إن الظن لايغنى من الحق شيئا » وقال تعالى : « وإن تطع أكثر من فى الأرض يضلوك عن سبيل الله ، إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون (أى يكذبون) » .

(٦) عدم تثبتهم مما يروى اليهم ، وتصديقه بدون تحقيق ، قال تعالى : « يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا وفى الآخرة ، ويضل الله الظالمين ، ويفعل الله ما يشاء » .

فهذه الوصايا التى تعتبر فى حقيقتها (الدستور العلمى) نفسه الذى لم يولد فى أوربا إلا فى القرن السابع عشر ، أثرت فى نفسية الجاهليين أكبر تأثير ، لاسيما وقد جلاها الحق فى ألوان شتى من البيان ، وضروب منوعة من الأمثال والأخبار ، فحببت اليهم أن يخلعوا كل ما حملوه من الآصار الاعتقادية ، والأوزار التقليدية ، وأن يستسلموا الى النبى ليعلمهم مما يفيض الحق عليه من العلم المستند الى الحقائق الوجودية .

فكان أول ما علمهم النبى أن يؤمنوا بالله وحده ولا يتخذوا معه شركاء ، وأن يجلوه عن التشبيه والتجسيد ، وعن كل صفات المخلوقين ، وأن يعترفوا بالعجز عن تصويره وتكييفه ، وأن يفكروا فى مخلوقاته ، ولا يفكروا فى ذاته ، لأن العقل أعجز من أن يحوم حول هذه

المدارك التى لم تبلغها الملائكة أنفسهم . قال تعالى : « ليس كمثله شىء ، وهو السميع البصير » وقال تعالى : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » ، وقال تعالى : « يعلم مابين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما » ، فأجابوه خاضعين .

ولما كان أمر تنزيه الخالق من الخطورة بمكان رأينا أن نتوسع فى بيانه قليلا ، لأنه من أعظم ما يمتاز به الاسلام ، فقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إن الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار ، وإن الملأ الأعلى ليطلبونه كما تطلبونه أنتم » . وهذا كما لا يخفى تنزيه لخالق الكون ليس بعده مذهب ، لم تصل اليه أرقى الفلسفات الى عهد الاسلام ، ولم تبلغه العقول بعده إلا بقرون كثيرة ؛ فنشوؤه فى جزيرة العرب فى ذلك العهد البعيد ، يعتبر معجزة للنبى صلى الله عليه وسلم .

وقد صدرت من المسلمين أقوال تدل على فهمهم هذا التنزيه المطلق على وجهه الأكمل ، فقد عزى الى أبى بكر أنه قال : « العجز عن درك الادراك إدراك » ، ومعناه أن تحققك من العجز عن الوصول الى إدراك الخالق ، هو فى الحقيقة إدراك لاجهل ، أى علم بأنه لا يمكن إدراكه .

وأوجز الأصوليون الاسلاميون هذا الموضوع العالى بقولهم : « كل ماخطر ببالك فالله بخلاف ذلك » .

هذا الموقف الفلسفى العالمى لم يكن ثمرة تفكير من المسلمين الاولين ، ولكن نزولا منهم على حكم الكتاب والسنة النبوية ، وهل بعد قوله صلى الله عليه وسلم : « تفكروا فى خلق الله ولا تفكروا فى ذات الله فتهلكوا » ، وجه لمسلم فى تناول ذات الله بالبحث ، وهل بعد الانذار بالهلاك زجر ؟

وبعد ؛ فهل كنت تتوهم أن يبلغ هؤلاء الجاهليون الوثنيون من العرب الى هذا الشأو البعيد من التنزيه الصحيح ، الذى يعتبر أرقى ما يمكن أن تصل اليه العقلية الانسانية ، إن لم يكن فى غرائزالبشرية مايدفعهم إلىقبول الحق متى اتضح وضوحا تاما ، وجُلى تجلية حكيمة ، وأن فىطبيعةالنفس الانسانية مذخورا أدبيا رفيعا يرتاح للأخذ بأرفع التعاليم ، وأعلاهاقدرا ؟

وهل كان يمكن أن ينقلب هؤلاء الجاهليون هذا المنقلب المدهش من مدارك همجية الى أرقى المدارك الفلسفية ، لو لم يكن القرآن قد بلغ الغاية القصوى من التأثير فى النفوس ، ووصل الى أبعد ما يدركه الفكر من الاستيلاء على العقول ؟

إننا من هذا الأمر حيال آية من آيات الله الكبرى ، يستطيع كل إنسان تحقيقها والتأكد منها الى يوم القيامة ، تشهد لمحمد صلى الله عليه وسلم بالرسالة ، ولكتابه بالسمو الذى لا يُبلغ مداه ، ولا يمكن لغيره أن يتحداه ؟

محمد فريد وجدى

السنة

مثل من اختلاف الصحابة

عن ابن عمر رضى الله عنهما قال : قال النبي صلى الله عليه وسلم لما رجع من الأحزاب : « لايصلين أحد العصر إلا فى بنى قريظة ، فأدرك بعضَهم العصرُ فى الطريق ؛ فقال بعضهم : لانصلى حتى نأتيها ، وقال بعضهم : بل نصلى ، لم يرد منا ذلك . فذُكر للنبى صلى الله عليه وسلم ، فلم يعنّف واحداً منهم » . رواه الشيخان .

تمهيد :

كان بنو قريظة أشد اليهود عداوة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلما رجع عليه الصلاة والسلام من غزوة الأحزاب أواخر سنة خمس أوحى الله إليه أن يقاتلهم تأديبا لهم ، إذ خانوا الله والرسول ، ومالئوا المشركين حينما قدموا لقتال المسلمين . فما وسعه ، وقد أمر بغزوهم من فوره ، إلا أن استحث أصحابه ونادى فيهم ألا يصلوا العصر إلا فى بنى قريظة ؛ فخفوا سراعا لامتثال أمره على ماهم فيه من جهد ومشقة ، حتى إذا أدركهم العصر فى الطريق تخوف ناس منهم فوت الوقت فصلّوا عند غروب الشمس دون بنى قريظة ، وتخوف آخرون فوت الأمر فقالوا لا نصلى إلا حيث أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم . فلم يصلوها إلا بعد عشاء الآخرة . فلما أدركهم الرسول صلى الله عليه وسلم ـ وكان على أثرهم ـ ذكروا صنيعهم له ، فلم يعب واحدا منهم .

ولا يعنينا هنا أن نفصل خبر هذه الغزوة وأسبابها ونتائجها ؛ فإن ذلك كله مما تكفلت به كتب السيرة والشمائل . وقد كتب فيها مدير هذه المجلة فصلا ممتعا شرح فيه وجهة الإسلام فى القسوة التى لامحيد عنها عند الضرورة القصوى(١) .

ولا يعنينا كذلك أن نرجح جانب الذين أخروا الصلاة ، لأنهم كانوا جد حريصين على النص وحرفيته ، فتركوا التأويل ولم يبالوا خروج الوقت ما داموا سامعين مطيعين لولى الأمر وصاحب الشرع صلى الله عليه وسلم ، أو أن نرجح جانب الذين صلوا ، لأنهم حازوا قصب السبق وكانوا أسعد بالفضيلتين ؛ إذ بادروا الى الصلاة فى وقتها كما بادروا إلى امتثال الأمر

[١] انظر مجلة الأزهر ص ١٣٩ م ١٢

بالخروج ، وكانوا بتأويلهم أفقه فى دين الله وأفهم لمراد رسول الله وأشد محافظة على الصلاة الوسطى ، صلاة العصر ، تلك التى من فاتته فكأنما وُتر أهله وماله (١) .

وسواء علينا بعد هذا أكانت الصلاة عصرا كما روى البخارى ، أم كانت ظهرا كما روى مسلم (٢) .

وإنما الذى نقصد اليه من هذا الحديث وأمثاله أن نقف وقفة خشوع وإكبار أمام عظمة هذا الدين الحنيف ، ورحابة صدره لمثل ذلك الاختلاف البرىء المحمود ، الناطق بيسره وسماحته وأنه وحده الدين العام الخالد ، الصالح لكل زمان ومكان ، إلى أن تبدل الأرض غير الأرض والسموات .

الله أكبر ! يختلف الصحابة رضوان الله عليهم بين يدى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فيؤيدهم ويثنى عليهم ، لأنهم إلى الحق يقصدون ، وفى سبيل الحق يجتهدون ، لا يفرطون ولا يفرطون .

من اجتهد وأصاب فله أجران ومن اجتهد وأخطأ فله أجر ، قانون عام شامل فيما يقبل الاجتهاد من مسائل الدين ، يضعه من لا ينطق عن الهوى صلوات الله وسلامه عليه لعلماء أمته المستنبطين من الصحابة والتابعين وتابعيهم باحسان الى يوم الدين . وهو من خصائص هذه الشريعة الغراء التى بعث الله بها خاتم الأنبياء .

سيرة السلف فى الاختلاف :

على هذا المنهج الواضح المستبين سار سلفنا الصالح رضى الله عنهم ، لا يحجرون من رحمة الله واسعا ، ولا يحيدون عن المحجة تنطعا ، ولا يحملون الناس على مسلك واحد إذا كانت لهم مندوحة عنه ، فى نص صريح ، أو فهم صحيح ، أوتيه رجل لا يتهم فى دينه ، ولا يألو جهدا فى فقهه وتبيينه . ساروا على هذا المنهج حتى خلف من بعدهم خلف اتخذوا الجدال حرفة ودليلا ، والتعصب للرأى والهوى خطة وسبيلا ! ولا تسل عما كان من فتن وبلاء ، وحروب تسيل فيها الدماء ، على قشور من المسائل ليست بذوات بال !

أثر التعصب للرأى والهوى :

ثم كان من آثار هذا الخلاف البغيض المقيت أن تقطع المسلمون أحزابا وشيعا ، درست بينهم معالم السنة ، وحميت بينهم ملاحم البدعة ، حتى صار القبيح حسنا ، والنكر عرفا . ولولا طائفة لا تزال على الحق ... لكانت الحالقة !

---

[١] كما روى الشيخان وغيرهما . والوتر النقص والسلب فكأنه جعل وترا بعد أن كان كثيرا .

[٢] وسبيل التوفيق بين الروايتين أن الأمر كان بعد دخول وقت الظهر وقد صلاه بعضهم دون بعض ، فقيل للذين صلوه لا تصلوا العصر إلا فى بنى قريظة وللذين لم يصلوه لا تصلوا الظهر الخ أو قيل للذين ذهبوا أولا لا تصلوا الظهر ، وللذين ذهبوا بعدهم لا تصلوا العصر .

وأثر آخر له خطره ومغبته وهو الاعراض عن كتاب الله وسنة رسوله ـ ولن يضل من تمسك بهما ـ الى التمسك بالآراء ، والجمود على أقوال المتعصبين من الفقهاء .

من أجل ذلك ينادى بعض أهل العلم فى فترات متقطعة بحمل الكافة على مذهب واحد لا معدى عنه ولا محيص منه ، لمّاً للشعث ، وخيفة على البقية .

الخلاف ضروب شتى :

ولئن كنا نعذر هؤلاء فيما ذهبوا اليه ، لننبئنهم أن الخلاف على ضروب شتى ؛ فما كان فى أصول الدين كالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، فذلك كفر ونكال ؛ وما كان فى قواعده ، وأحكامه ، مما ظهرت فيه الحجة ، ووضحت فيه المحجة ، فذلك زيغ وضلال ؛ وكلاهما تفريق فى الدين ، وتمزيق لوحدة المؤمنين ؛ وما كان فى الفروع التى تحتمل غير وجه واحد ، فذلك الذى وقع فى عهد الرسول وصحابته ، وخير القرون من أمته . ولا يكاد هذا الخلاف يعدو فى صحيح النظر دائرة الفاضل والمفضول والجائز والمكروه ، مما لا يدعو عند الانصاف الى خصام أو نزاع ، وقد أجمع سلف الأمة وخلفهم على أنه لا يعاب من ترك المندوب الى المباح ، كما أجمعوا على أنه لا يعاب المجتهد إذا أخطأ فى الاجتهاد ، فكيف تشق عصا الطاعة وتمزق وحدة الجماعة فى هذه المسائل الهينات ؟ (١) .

ويذهب صاحب الميزان فى كلام طويل إلى أنه لا خلاف فى الشريعة الغراء بتة ، وإنما هى مراتب ترجع فى جملتها الى الرخصة والعزيمة والتخفيف والتشديد ، وأن المخاطب بالأولى هم الضعفاء والعاجزون ، والمخاطب بالثانية هم الأقوياء القادرون ؛ فالشريعة عامة ولكن الناس ليسوا بمنزلة سواء .

الحكمة فى اختلاف الفروع :

والذى يبدو لنا أن مثل هذا الخلاف كما قال ابن تيمية كمثل الخلاف فى القراءات ، كلها جائز وإن كان فريق من الناس يختار بعضها دون بعض ، وأنه خلاف ينفع ولا يضر ، فقد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم كلا من القراء أن يقرأ كما يعلم ، وحذرهم جميعا أن يقعوا فى هاوية الاختلاف فيهلكوا كما هلك الذين من قبلهم ، ومن الحمق والسخف أن تفرق الكلمة ويشتد الخصام فى جزئيات يسيرة جعل الله التوسعة فيها يسرا فى الدين ورحمة للمسلمين (٢) .

[١] ضربنا عن ذكر الأمثلة صفحا لأنها كثيرة معروفة فى كتب الأئمة . وانظر « إعلام الموقعين » « وحجة الله البالغة » « ورسالة ابن تيمية » فى اجتهاد الصحابة والتابعين .

[٢] اشتهر هذا الحديث على الألسنة « اختلاف أمتى رحمة » ورواياته كلها ضعيفة ، والظاهر أنه صحيح المعنى فى الجملة ، ويروى عن عمر بن عبد العزيز أنه كان يقول ماسرنى لو أن أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم لم يختلفوا ، لأنهم لو لم يختلفوا لم تكن رخصة . وعن بعض السلف آثار فى هذا المعنى . أنظر كشف الخفاء .

ولو أن هذه الأمة حملت على طريقة واحدة فى فروع الدين ولطائفه لحرج صدرها وضاق ذرعها ، ولذاقت عذاب الإصر الذى حمله الله على الأمم التى قبلها ، ولو أنهم حملوا فى أصول الدين وقواعده على طرائق شتى لكان البلاء أعظم ، والمصاب أعم ، فسبحان من جلت حكمته ووسعت كل شىء رحمته !

واجب العلماء والعامة :

وبعد ؛ فحق على العلماء أن يرجعوا بالناس إلى الفقه النبوى ، فى كنوز السلف الصالح ، وأن يبينوا لهم عند الحاجة مدى هذا الخلاف وحكمته وكيف كان اختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ فإنه لعمر الحق خير من اتفاقنا ، وذلك خير وأجدى من حمل الناس على مذهب واحد ، هيهات أن يتفقوا عليه ، ثم هيهات هيهات أن يهدوا العامة إليه .

ورحم الله مالكا ! لقد كان أبعد نظرا ، وأسد رأيا ، وأكثر توفيقا ، حينما فاوضه المنصور والرشيد ؛ عزم أبو جعفر على أن ينسخ نسخا من الموطأ ثم يبعث الى كل مصر من أمصار المسلمين بنسخة فيأمرهم أن يعملوا بما فيها لا يتعدونها الى غيرها ، وأن يدعوا ماسواها ؛ فقال له مالك : لا تفعل يا أمير المؤمنين ، فان الناس قد سبقت اليهم أقاويل ، وسمعوا أحاديث ، ورووا روايات ، وأخذ كل قوم بما سبق لهم ، وعملوا به ودانوا ، من اختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وغيرهم ، وأصبح ردهم عما هم عليه شديدا ، فدع الناس وما اختاروا لأنفسهم . فقال لعمرى لو طاوعتنى على ذلك لأمرت به .

ثم شاوره هارون فى أن يعلق الموطأ فى الكعبة ويحمل الناس على ما فيه ، فقال : يا أمير المؤمنين : إن اختلاف العلماء رحمة من الله تعالى على هذه الأمة ، كل يتبع ما صح عنده ، وكل على هدى ، وكل يريد الله تعالى . فقال : وفقك الله يا أبا عبد الله (١) .

ثم حق على العامة ألا يأخذوا دينهم إلا عمن يوثق به ممن يدعو إلى الله على بصيرة ، وليسمعوا لهم ويطيعوا إن أرادوا لأنفسهم الخير والسعادة ، وليعلموا أن العلماء فى الأرض بمنزلة النجوم فى السماء ، يهتدى بهم الحيران فى الظلماء ، وأن الحاجة اليهم أشد من الحاجة الى الطعام والشراب ، وإطاعة أمرهم فريضة من الله بنص الكتاب « يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير وأحسن تأويلا » ؟

طه محمد الساكت
المدرس بالأزهر

(١) انظر حجة الله البالغة ، وجامع بيان العلم وفضله ، وكشف الخفاء فى حديث اختلاف الأمة .

المشكلة الفلسفية العظمى

التأليه العقلي

— ٥ —

المظهر الفلسفي لفكرة الألوهية

(ب) الإدراكات الحديثة

تمهيد :

سيرا على النهج الذي رسمناه لأنفسنا في الفصول السابقة من هـذا البحث سندرس بديا النظرية القائلة بانفصال الإله عن العالم ، ثم نثني بدراسة النظرية الأخرى المعارضة لها والقائلة بوحدتهما ، أي أننا سندرس نظريتي تعدد الوجود ووحدته عند المحدثين ، ولـكن على أنها مشكلة عقلية محضة خاضعة للنظر الفلسفي الخالص من كل شائبة أجنبية عن الفكر النقي ، أما دراسة هذه النظرية الأخيرة تحت المظهر التنسكي ، فإننا سنعنى بها بعد انتهائنا من هذا الجانب الفلسفي وتفرغنا للجانب البصيري الذي أشرنا إليه في أول هذه السلسلة .

ولما كانت آراء مفكري العصور الوسطى الدينيين في الشرق كمتكلمي المسلمين ، وفي الغرب كالقديس أوجوستان ، ورانس اسكوت ، والقديس توماس الاكويني ، فيما يتعلق بنظرية الألوهية المنفصلة أو تعدد الوجود متقاربة تقاربا يجعلها تـكاد تـكون متفقة في الاساسيات . وكذلك لما كانت آراء الفلاسفة المحدثين كديكارت ومالبرانش وأمثالهما توشك أن تكون هي الأخرى مماثلة في النقط الجوهرية ، فلم نشأ أن نفرد لـكل واحد من هؤلاء الأعلام فصلا ، بل اكتفينا بالإشارة إلى هذه الآراء المتشابهة وإيضاحها كأنها رأي واحد لأننا لسنا الآن بصدد التفصيل في الثانويات .

أما نظرية الوحدة أو الحلول فلما كان لها صور مختلفة ، ولما كانت آراء الفلاسفة المحدثين قـد تشعبت فيها شعبا متباينة فإن طبيعة البحث تتطلب منا أن نعالجها على نمط مغاير لنمط النظرية الأولى .

١ — تعدد الوجود أو مغايرة الإله للعالم

(١) الإله لدى الفـكر الحديث

١ — خصائص فـكرة الإله : — قد رأينا أن العقل البشري منذ العصر الاسكندري قد أخذ يتطور بإزاء مشكلة الألوهية تطورا جعله يزداد مع الزمن حتى بلغ أقصاه في العصر

الحديث فلم يعد الإله الآن هو عنصر الخير فى كل شيء فحسب ، أو هو المهندس الأعظم وكفى ، أو هو صورة الصور والمعقول المجرد لا أكثر ولا أقل كما كان عند القدماء ، وإنما هو قبل كل شيء موجود غير متناه . وإذا كان من المغالاة أن يقال إنه غير قابل للإدراك فإن الذى لا ريب فيه أن كنهه غير قابل للمفهومية ، وأن العقل البشرى لا يستطيع أن يحيط بكمالات ذاته ، وإذا ألم بشيء منها كان ذلك عن طريق القياس والاستنباط مما نشاهده حولنا أو يبدو لنا فى صورة الكمال . ولا جرم أن هذا قياس غير دقيق واستنباط معرض للخطأ ، لأن طبيعة المقيس فيه متباينة مع طبيعة المقيس عليه .

ثانيا : إن صلة الإله بالعالم فى الفلسفة الحديثة لم تعد هى عينها فى الفلسفة القديمة ، إذ أن الإله عند القدماء كان مبدأ تعقل أكثر منه مبدأ وجود ، وأن نظام العالم هو الذى كان من صنعه لا العالم نفسه . فإله أفلاطون لم يكن إلا منظما منهدسا ، والعالم عند أرسطو أزلى بأزلية الإله . أما إله النظر فى العصور الوسطى والفكر الحديث فهو خالق منشيء ، أى أنه — كما يعبر القديس توماس — قد صنع العالم من اللاشيء وانتزعه من العدم المطلق ، وأن الفعل الإلهى الدائم ضرورى لحفظ العالم كما كان ضروريا لإنشائه من العدم . ولقد استولى ديكارت ومالبرانش ومن سار على نسقهما من الفلاسفة المحدثين على عبارة القديس توماس الأخيرة واستخدموها فى إيضاح نظرية الخلق المستمر .

ولما كان الباحثون الأوربيون يجهلون المنبع الأصلى لهذه الفكرة كنظرية عقلية فقد أرجعوها الى القديس توماس ، وفاتهم أنها قد لعبت على مسرح الفكر العربى دورا هاما ، وأنها كانت نقطة خلاف أساسى اشتعل أواره بين فلاسفة المسلمين وفرق المتكلمين منهم ، ولاسيما الأشاعرة .

يرى مفكرو العصور الوسطى والفلاسفة المحدثون إذاً ، أن العالم بقضه وقضيضه قد صدر عن الإله صدور المخلوق عن خالقه ، وأن الاله هو الموجود الأوحد الذى ليس مفتقرا فى وجوده الى سواه ، وأنه — على حد تعبير العصور الوسطى — هو الموجود بذاته ، أو كما يعبر ديكارت ، هو الموجود الذى هو علة ذاته .

ثالثا : إن الإله لدى فلاسفة العصرين : الأوسط والحديث هو مطلق من كل قيد لا يخضع لأية ضرورة ، وأنه الى جانب تلك الكمالات « الميتافيزيكية » متصف بجميع أنواع المحامد السامية . وفى هذا يقول ليبنيتز : « إن هذه العلة العاقلة يجب أن تكون متناهية من كل وجه وكاملة كمالا مطلقا فى القدرة والحكمة والخيرية » .

وكما يرى هؤلاء المفكرون الاله على هذا النحو من الكمال ، هم كذلك يرون أن عنايته

تشمل كل شيء ، وأنه يحكم الكون على أكمل وجه ويقوده الى خير غاية . على أنه لا يفوتنا التنويه هنا بأن معنى العناية الالهية كان موضع خلاف بين أولئك المفكرين ، فليبنيتز وما لبرانش مثلا يريان أن الاله قد اختار خير ما يمكن من العوالم والأنظمة ، على حين صرح القديس توماس بأن الاله — دون أن يناقض ألبتة حكمته وخيريته — يستطيع أن يفعل دائما خيرا مما فعل بلا نهاية لأن كمالاته لا تتناهى . ومن هذه الكمالات قدرته الدائمة على فعل الخير بلا نهاية . ولا جرم أن هذه النظرية أيضا كانت مثار جدل شديد بين أعلام الفكر الاسلامى ؛ فذهب فريق منهم الى أن قدرة الله على فعل الخير لا تحد . وإذاً ، فمن الجهل بهذه القدرة أن يقال : إن العالم الحاضر هو أرقى آواج الصنعة الالهية . وذهب فريق آخر الى أنه « ليس فى الامكان أبدع مما كان » .

٢ — المشكلة الناشئة عن فكرة تعدد الوجود :

أثارت فكرة تعدد الوجود أو مغايرة الإله للعالم عند المحدثين مشكلات كان أكثرها مجهولا لدى القدماء ، ومن أهم هذه المشكلات وأجدرها بالدرس ما يلى : (١) نظرية اللانهائية. (٢) نظرية الخلق . (٣) نظرية المحامد الإلهية ، وهاك إلماعة عن كل واحدة من هذه المعضلات.

نظرية اللانهائية :

(١) ثار الجدل بين المحدثين بديا حول نفس المنهج الذى حددت به الصفات الإلهية ، فنبذه فريق كبير من الباحثين محتجا بأنه منهج إنسانى بحت لأنه لا يزيد على كونه انتزاعا لجميع المحامد البشرية التى نشعر بها فى أنفسنا ونشاهدها حولنا ونرفعها من مستوى النسبة المحدود الى مستوى الاطلاق اللامحدود ، فمثلا : الخيرية الإلهيـة المطلقة منتزعة من الخيرية الانسانية المحدودة ، وهكذا الجود والصدق وجميع الكمالات الإلهية ليست إلا محامد بشرية ، ولا شك أن منهجا مطبوعا بالطابع الانسانى إلى هذا الحد غير جدير بتعيين المحامد الإلهية ، وبالتالى تكون هذه المحامد كلها ضربا من الابتداع البشرى قاسوا فيه الإله على أنفسهم على نحو ما كانت الأساطير تفعل فى العصور الساذجة دون أن تثبت هذه المحامد ثبوتا متينا يعول عليه . وإذا ، فلكى يكون المنهج إلهيا حقا ينبغى أن نسمو به عن جميع المشابهات الانسانية ، ولكن فى هذه الحال أيكون لتلك المحامد معان خاصة ؟ وما هى ؟

غير أننا نحن شخصيا نرى أن هذا الاعتراض مؤسس على قواعد من المغالطة ، إذ أن الآية هنا معكوسة تماما ، لأن المطلق هو أساس النسبى فى الحقيقة ، إلا أنه لما كانت القوة الدراكة فينا محصورة فى الأبدان المادية التى لا تتعلق بطبيعتها إلا بالنسبى فقد لزم ضرورة أن تكون جميع الادراكات الآتيـة عن طريق الحس نسبية ولو كان موضوعها فى ذاته معنويا مطلقا مجردا عن جميع النسب المتناهية . وقصارى القول : أن المحامد الإلهية فى ذاتها موجودة

ومطلقة ، وأن لها فى هذا العالم الحسى آثارا تماثله فى نسبيته ومحدوديته ، وأن لنا فى إدراكها وسيلتين : إحداهما عن طريق الحس والمشاهدة ، وفى هذه الحالة يبدأ العقل بإدراك النسبي الآتية اليه صوره بوساطة الحواس ثم يتدرج منه الى المطلق . والأخرى عن طريق النظر المجرد، وفى هذه الحالة الثانية يبدأ الفكر الرياضى بإدراك المطلق ثم ينحدر منه نحو النسبي .

ومهما يكن من شىء فإن الذى لاريب فيه هو أن المطلق موجود فى ذاته سواء أأدركناه عن طريق الأول أم عن طريق الثانى أم لم ندركه ألبتة ، وأن تغير الوسائل البشرية فى إدراكه لا يقتضى تغـيره فى ذاته . وإذاً ، فمن السفسطة أو من السذاجة القول بأن المحامد الإلهيـة منتزعة من المحامـد البشرية أو هى عينها بعـد أن ارتفعنا بها من النسبة الى الاطلاق ، ومن المحدودية الى اللامحدودية ، لأن هذا يستلزم أن يكون النسبي أصلا للمطلق فى الوجود، وهذا لايقول به عاقل إلا إذا كان على المذهب السوفسطائى القائل بأن وجود الأشياء فى ذاتها أمر خيالى ، وإنما هو تابع لادراكاتها على الأنحاء المختلفة لا أكثر ولا أقـل . وبناء على ذلك كله لاتكون فى هذه المشكلة من الطوابع البشرية إلا منهج الإدراك فحسب ، وهذا لا يؤثر فى وجود المحامد فى ذاتها أدنى تأثير ؟ « يتبع »

الدكتور محمد غلاب
أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية

المزاح الطيب

روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إنى لأمزح ولا أقول إلا حقا » .

وقيل لسعيد بن المسيب وهو من أجلاء التابعين : إن قوما من أهل العراق لا يرون الشعر ، فقال : أنسكوا نسكا أعجميا .

وقيل للتابعى الجليل ابن سيرين : إن قوما يزعمون أن إنشاد الشعر ينقض الوضوء ، فأنشد السائل بعض الشعر وقام يصلى ، فأجابه بالعمل .

وقد مضى أوائلنا على هذا ولم يروا فى المزاح الطيب ذاما ، وهل بعد أن روى الراوون الثقات أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يمزح ولا يقول إلا حقا ، فقد رووا أن عجوزا جاءته وقالت : يا رسول الله ادع الله أن يدخلنى الجنة . فقال لها النبى : لايدخل الجنة عجوز . فحزنت المرأة وبكت ، فضحك وقال لها : إن الله يعيد الناس قبل دخولهم الجنة الى شبابهم .

المدخل الى دراسة الفلسفة الاسلامية

— ٦ —

الفصل الثاني

الفلسفة الاغريقية

بعد أن بحث المؤلف فيما سبق الطابع الأساسى للعقلية السامية ، والطابع الأساسى كذلك للعقلية الآرية ، وبين أن هذين الطابعين على طرفى نقيض ، أخذ فى هذا الفصل فى الكلام على تاج التفكير الآرى وهو الفلسفة الاغريقية وبيان طابعها الذى يراه .

نستطيع منذ الآن الظن بأن الخلاف كان ذاتيا بين الدين الاسلامى والفلسفة الاغريقية ، وأن الاتفاق كان عسيرا إن لم يكن مستحيلا ، بين الدين الاسلامى المستمد من العقلية السامية المفرّقة ، وفلسفة الفلاسفة المسلمين المستقاة من شراح أرسطوطاليس الاسكندريين ، وهى فلسفة مشربة بروح الفكر المجمع للآريين . فلنشرع إذاً فى تحليل كل منهما لاستخلاص المسائل الرئيسية التى نشأ الخلاف من أجلها ، والتى أخذ الفلاسفة يحاولون التوفيق بينها .

المعروف أن الدين الاسلامى ليس إلا تعديلا للعقائد اليهودية المسيحية التى كانت منتشرة فى الجزيرة العربية قبل ظهور النبى محمد صلى الله عليه وسلم (١) ، والمعروف كذلك أن المسيحية حينما خرجت من أيدى آباء الكنيسة الاغريقية ظهرت فى صورة اتحاد وثيق بين الدين اليهودى الذى أصلحه المسيح والمذاهب الفلسفية الرئيسية التى وضعها الاغريق ؛ بل إن الدين اليهودى ذاته كان فى ذلك العهد متقاربا فى أكثر من مسألة مع هذه المذاهب الاغريقية المسيحية المجمعة ، برغم أن اليهودية كانت مستمدة من التفكير المفرق السامى . وذلك يرجع بلا شك إلى ما تأثر به شعب إسرائيل فى تفكيره بسبب اتصالاته بالجنس الآرى .

علينا إذاً قبل كل شىء أن ندرس تلك المذاهب الفلسفية ، وذلك لنفهم ما فرضته العقلية المفرقة لمؤسسى الدين الاسلامى عليها ، ولا يمكن أن نبدأ تحليلنا إلا بدراسة الفلسفة الاغريقية .

ليس هنا لك من يجهل الصورة التى وضعت فيها المشكلة الفلسفية منذ أول الأمر أمام

---

(١) لعل المؤلف يريد أن الأصول العامة فى الأديان السماوية واحدة بدليل قوله تعالى : « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذين أوحينا إليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى » وأن الاختلاف بعد ذلك هو فيما عدا الأصول ، ولكن المنصف الذى يدرس هذه الديانات يرى بينها من الاختلافات ما لا يجعل صحيحا القول بأن الاسلام ليس إلا تعديلا للعقائد اليهودية والمسيحية ، والأمر أوضح من أن يحتاج الى دليل ! (المعرب)

الفكر الاغريقى ، إنهم تساءلوا : « ما مبدأ جميع الأشياء ؟ » وقد اجتهدت الفلسفة الاغريقية فى إيجاد حلول لهذه المسألة كانت تدق شيئا فشيئا ، فاستطاعت أن تضع سلسلة من المذاهب العظيمة التى تتابعت وتدرجت طبقا لتطور عقلى منطقى مستمر .

كانت هذه الفلسفة مادية بحتة أول الأمر ، أى فى عهد الطبيعيين الايونيين ، ثم ارتفع بها سقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس الى وجهة نظر عالية ؛ فقد انكشف لقادة الفكر هؤلاء العالم غير المادى ، وبدا أمام أعينهم التوحيد . فمبدأ جميع الأشياء هو الله ، الواحد غير المجسم ، الخالد الذى لا يتغير ، الكامل الحكمة ، والكامل الطيبة ، والكامل السعادة ، إلا أن الفكرة عن الله كانت لا تزال غامضة عند سقراط ، ثم أصبحت واضحة أو أشد وضوحا عند خلفيه العظيمين اللذين جاءا بعده .

غير أن هذه الفكرة كانت كلما سارت فى طريق الوضوح عظمت الصعوبة الأساسية التى أخذت ترتطم بها تلك المذاهب الفلسفية : كيف يمكن أن تفيض الأشياء من مبدئها الأول ؟ كيف يمكن أن يخرج الكثير (أى العالم) من الواحد (أى الله) ؟ وكيف يمكن أن يخرج المتغير من غير المتغير ؟ .

وهكذا ، كلما اقترب المبدأ الأول من الوحدة الحقيقية بصيرورته روحيا ، وكلما عدم التغير الحقيقى فيصير كاملا ، كلما انفرجت الهوة وعمقت التى تفصل بينه وبين الكثرة والصيرورة ، أى بينه وبين العالم .

وإذا كان الله واحدا بصفة مطلقة ، فكيف يتأتى أن يصدر عنه العالم الكثير المختلف دون أن يعمل بوسائل متعددة ، ودون أن يقبل فى ذاته شيئا من الكثرة فلا يصير بعد واحدا باطلاق ؟ وإذ كان كماله المطلق يترتب عليه عدم التغير وعدم الحركة ، فكيف يستطيع فى وقت معين أن يكون منه العالم من غير أن يتغير فى ذاته بالانتقال من حالة عدم العمل الى حالة العمل ، أى من حالة عدم الخلق الى حالة الخلق ، ويكون مع هذا كاملا وغير متغير ؟ وإذاً فاذا كان هناك أى شىء يمكن أن يخرج من الواحد ومن غير المتغير ، فهذا الشىء يجب أن يكون كائنا آخر واحدا وغير متغير ؛ إلا أنه من الواحد غير المتغير لا يمكن أن يخرج أى شىء فى الزمان (أى يكون موجودا بعد عدم) ولو كان كائنا واحدا وغير متغير .

هنا ستتكشف العقلية الآرية العميقة للفلسفة الأغريقية . إن الذى يحرك العبقرية المجمعة بطبيعتها لكبار الفلاسفة الأغريق هو كراهة حقة للفراغ الميتافيزيقى ولما يكون غير معقول « Irrationnelle » من الآراء والأشياء . هذه الكراهة جعلتهم يلقون على الهوة التى تفصل بين الله والعالم قنطرة ذات حنايا عديدة وصلت هذين الطرفين ، وسدت ما بينهما من فراغ ، أى الواحد والمتعدد وغير المتغير والمتغير ، بسلسلة مستمرة متدرجة من الكائنات المتوسطة . فالواحد غير المتغير لم يكن عنه العالم المتعدد مباشرة وبعد زمن فارغ من العمل ؛

لذلك يجب إذا أن ينتج العالم بطريقة غير مباشرة وفى الأزل ، أى بطريقة وسائط أزلية متدرجة ميتافيزيقيا .

وقد كان افلاطون أول من أدرك بوضوح صعوبة المشكلة ، وكان أول من رسم الحل الذى انضمت إليه أخيرا العقلية الأغريقية بعد عمل طويل ، وهذا الحل هو مذهب الأقانيم أو الثالوت . ففى المحاورات التى كتبها أفلاطون خلال النصف الأول من حياته الفلسفية رأينا ظهور فكرة عن الله كان من حظها أن أدخل عليها بعدئذ تعديلات عديدة .

بدأ أفلاطون بشرح أو تفسير العالم المحسوس ، وتكلم عن مبدأ أدنى ظلت فكرته عنه غامضة وكثيرا ما أطلق عليه اسم عدم الوجود ، ثم جاء من بعده تلميذه أرسطوطاليس فأسماه المادة . وقد تساءل أفلاطون : كيف يمكن أن يعلل العالم المعقول أى عالم المثل Le monde des idées ؟ ومن أين يوجد عدد كبير من المثل بينها تشابه واختلاف وتكون سلسلة تنتهى عند قمتها بمثال الخير ؟ ذلك لأن المثل تشترط هى أيضا بعضها مع بعض ، وفيها أنواع وأجناس تضم الأنواع ، والأجناس تنتهى إلى جنس أعلى ، وجميعها معا تؤدى إلى مثال الخير وهو مثال المثل الذى يجمع المثل الأخرى كلها فى وحدته ، وهو الإله (١)

ولكن هذا الاشتراك فى المثل شأنه شأن اشتراك العالم المحسوس ، يفترض وجود نوع من المادة ، مادة معقولة ليست متميزة فى الواقع عن مادة العالم المحسوس لأنها ليست شيئاً آخر غير عدم الوجود « Le non - être » ، غير أن عدم الوجود ليس هو العدم « Le néant » ؛ لأن عدم وجود مثال معناه أن وجوده فى مُثل أخرى يجعله غير موجود فى هذا المثال ، فعدم الوجود إذاً كائن آخر موجود . وبما أن كل موجود هو مثال ، يجب إذا أن يوجد أيضا مثال لعدم الوجود ، كما يجب أن يكون عدم الوجود محتوى فى الله نفسه . ولكن كيف يمكن لله ، دون أن يتنزل ومع استمراره الكمالَ المطلق ، أن يحتوى فى وحدته مبدأ عدم الوجود نفسه ومبدأ الكثرة وعدم الكمال والتغير والفساد ؟

وقد بدت هذه الصعوبة أو المشكلة فى الوقت ذاته بشكل آخر ؛ ألا يجب أن نرى فى المثل عامة ، وفى مثال الخير خاصة ، نماذج عليا من الطرز « Types » المجردة والساكنة فيتخذها فاعل آخر خارج عنها ليكون المادة طبقا لها ؟ والمعروف عن أفلاطون أنه استنكر قطعيا مثل هذا الفهم أو التصور فى كتابه السوفسطائى .

لقد اضطر محدثه أو محاوره فى هذه المسألة أن يوافق معه على أن الكائن المطلق ، أى المثال وبالأخص مثال الخير أو الإله له عقل وروح ، وله لهذا حياة وحركة (٢) .

(١) لانرى ضروريا ذكر المراجع لهذه المعارف الفلسفية المشتركة التى نشير إليها هنا ، ومع هذا راجع « زيلير — Zeller » أو مثله من كتب تاريخ الفلسفة . (٢) أفلاطون كتاب السوفسطائى ص ٢٤٨ — ٢٤٩

ألم يكن أفلاطون متناقضا حقا عندما وضع فى الأله نفسه ، الذى هو الكمال الأعلى والمطلق ، عدم الوجود والكثرة والحركة ؟ ذلك ما لاشك فيه ؛ لكن هذا التناقض لا يمثل إلا فترة واحدة فى نمو الفكرة الأفلاطونية .

فقد اضطر أفلاطون بحكم ضرورات مذهبه الى أن يعتبر المُثل ، وخاصة المثال الأعلى أى مثال الخير ، طُرزا من جهة ، وعللا من جهة أخرى ، بل قد رأى نفسه مضطرا ، فى الفترة التى كتب فيها السوفسطائى ، الى أن يؤكد وجهتى النظر فى آن واحد : وجهة نظر أنها طرز كونية ، ووجهة نظر أنها علل دينا ميكية (١) ، ولكنه بعد أن وضع التعارض اجتهد فى إيجاد الحل ؛ هذا الحل الذى لم يتأخر فى لمحه والاشارة اليه ، والذى لم يكن ليستطيع الوصول اليه إلا بتمديل عميق بعيد المدى فى التصور أو الفهم الأفلاطونى لله .

إن هذا الحل الذى يزول به التعارض فى رأى أفلاطون يرجع الى أن الله لم يعد فى نظره المثال الأول ، بل هو منبع جميع المثل ؛ فلا يجوز أن نقول عنه إنه عاقل وحى ، أو عقل وحياة ، بل هو المنبع للعقل والحياة ، وإذا ، لا يجوز أن نتمثل الله جوهرا صفاته العقل والحياة ، بل يجب أن نتمثل العقل والروح « أقنومين » متميزين عنه وتابعين له (٢) وإن كانا منفصلين عنه بعد ؛ وهذا المذهب الموجود بصورة واضحة فى روح أفلاطون (٣) برغم أنه لم ينوه به إلا بشكل غامض (٤) ، ليس إلا مذهب التثليث المشهور فى المسيحية .

والغرض من ذلك واضح : المحافظة لله نفسه بكل قداسته وكماله وعدم تغيره ، وفى الوقت نفسه وضْع وسطاء بينه وبين العالم ، وبعبارة أخرى وضع واسطتين فاضتا عن ذاته دونه فى الكمال ، وذلك يجعل ممكنا أن تكون الكثرة والمتغير تدريجيا من الله الى العالم ؛ هاتان الواسطتان هما العقل والروح .

على أن مبتكر هذه النظرية المجمعة قد شك على ما يبدو فى هذا المذهب فى أواخر حياته ، وقرر العودة الى الوراء ، وأعطى تلاميذه ـ على ما يقال ـ فى نهاية عمره تعليما له طابع فيثاغورى قوى ، كما أن مدرسته اتجهت بوضوح نحو هذا الاتجاه الأخير .

ومهما يكن ، فان فكرة التثليث ، بعد أن هجرها مؤسسها وتلاميذه ، أصبحت غرضا لهجوم شديد من كل حدب ، وبخاصة من أرسطو والفلاسفة الرواقيين ؟

الحديث موصول

محمد يوسف موسى
المدرس بكلية أصول الدين

---

(١) زيلير ، فلسفة الأغريق ، طبعة ليبزج ج ١ ص ٦٩٦ (٢) السوفسطائى ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩

(٣) جاء على لسان سقراط فى كتاب فيليب لأفلاطون ما يأتى : إن طبيعة جوبيتير (أى طبيعة الله) تحوى عقلا ملكيا وروحا ملكية . (٤) نلاحظ أن جميع العناصر الجوهرية للمذهب التثليثى نجدها ، على الاقل كبذرة . فى فقرات مختلفة من كتابى الجمهورية وتيماوس لافلاطون .

جبابرة رجالات الاسلام

خالد بن الوليد

— ٨ —

وأعجب ما روى التاريخ فى شأن خالد رضى الله عنه ، وبنى جذيمة ما ذكره ابن هشام فى سيرته قال : « وقد كان بين خالد ، وبين عبد الرحمن بن عوف كلام فى ذلك ، فقال له عبد الرحمن ابن عوف : عملت بأمر الجاهلية فى الاسلام ، فقال خالد : إنما ثأرتُ بأبيك ، فقال عبد الرحمن كذبت ، قد قتلتُ قاتل أبى ، ولكنك ثأرت بعمك الفاكه بن المغيرة ، حتى إذا كان بينهما شر ، فبلغ ذلك النبى صلى الله عليه وسلم فقال : مهلا ياخالد ، دع عنك أصحابى فوالله لو كان لك أحد ذهبا ثم أنفقته فى سبيل الله ما أدركت غدوة رجل من أصحابى ولا روحته . قال ابن هشام : وكان الفاكه بن المغيرة بن عبد الله بن عمر بن مخزوم ، وعوف بن عبد عوف بن عبد الحارث ابن زهرة ، وعفان بن أبى العاص بن أمية بن عبد شمس قد خرجوا تجارا إلى اليمن ومع عفان ابنه عثمان ، ومع عوف ابنه عبد الرحمن ، فلما أقبلوا حملوا مال رجل من بنى جذيمة بن عامر كان هلك باليمن الى ورثته ، فادعاه رجل منهم يقال له خالد بن هشام ، ولقيهم بأرض بنى جذيمة قبل أن يصلوا إلى أهل الميت فأبوا عليه ، فقاتلهم بمن معه من قومه على المال ليأخذوه ، وقاتلوه ، فقتل عوف بن عبد عوف والفاكه بن المغيرة ، ونجا عفان بن أبى العاص وابنه عثمان وأصابوا مال الفاكه بن المغيرة ، ومال عوف بن عبد عوف ، فانطلقوا به ، وقتل عبد الرحمن ابن عوف خالد بن هشام قاتل أبيه ، فهمت قريش بغزو بنى جذيمة ، فقالت بنو جذيمة : ما كان مصاب أصحابكم عن ملأ منا ، إنما عدا عليهم قوم بجهالة فأصابوهم ولم نعلم ، فنحن نعقل لكم ما كان قبلنا من دم أو مال ، فقبلت قريش ذلك ووضعوا الحرب » .

فهذه الرواية أو الأقصوصة ترى أن خالدا رضى الله عنه صنع ما صنع ببنى جذيمة شفاء لحزازة نفسه ، وإجابة لداعى الجاهلية فى الأخذ بثأر عمه الفاكه بن المغيرة — على حد ما تزعمه الرواية على لسان عبد الرحمن بن عوف — أو الأخذ بثأر عوف بن عبد عوف والد عبد الرحمن — على حد ما تزعمه الرواية على لسان خالد نفسه — فيكون إقرارا لا مناص منه ، ويكون خالد حينئذ قد قتل قوما ذوى عدد من المسلمين برجل كافر . وتزعم الرواية أن عبد الرحمن ابن عوف قد أنكر على خالد صنيعه ، وجرى بينهما كلام ارتفع الى حد الخصومة واللجاج حتى بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلم يكن منه إلا زجر خالد عن خصومة عبد الرحمن

وبيان فضل عبد الرحمن ، وأما أصل القضية والجانب الأهم منها ، وتلك الدماء المعصومة المهدرة ، فلم يجر لشى من ذلك ذكر فى كلام النبى صلى الله عليه وسلم على هذه الرواية العجيبة !

وقد يتشبث بعض الباحثين فى تصحيح هذه الرواية بما رواه ابن هشام وغيره أن النبى صلى الله عليه وسلم لما بلغه صنيع خالد دعا عليا كرم الله وجهه فقال له « يا على اخرج الى هؤلاء القوم فانظر فى أمرهم واجعل أمر الجاهلية تحت قدميك » فخرج على حتى جاء ومعه مال قد بعث به رسول الله صلى الله عليه وسلم فودى لهم الدماء وما أصيب لهم من الأموال حتى إنه ليدى لهم ميلغة الكلب ، حتى إذا لم يبق شىء من دم أو مال إلا وداه بقيت معه بقية من المال ، فقال لهم على رضوان الله عليه حين فرغ منهم : هل بقى لكم بقية من دم أو مال لم يود لكم ؟ فقالوا : لا ، قال : فإنى أعطيكم هذه البقية من هذا المال احتياطا لرسول الله صلى الله عليه وسلم مما لا يعلم ولا تعلمون ، ففعل ، ثم رجع إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبره الخبر ، فقال : أصبت وأحسنت ، ثم قام رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستقبل القبلة قائما شاهراً يديه حتى إنه ليرى ماتحت منكبيه يقول : اللهم إنى أبرأ إليك مما صنع خالد بن الوليد ثلاث مرات .

فهذه الرواية تصرح بان النبى صلى الله عليه وسلم أمر عليا بأن يجعل أمر الجاهلية تحت قدميه ، وليس فى القصة أمر جاهلية سوى الأخذ بالثأر على عادة العرب وتعدى حدود الإسلام ، وهذا هو الذى عابه عبد الرحمن بن عوف على خالد رضى الله عنهما .

إن الباحث ليقف من هذه الرواية موقف الشاك فيها شكا يقودها إلى الرفض والتزييف حتى يتبين وجه جديد يدفع البحث إلى وجهتها البعيدة ، وإنما نبنى هذا الشك ـ وإن شئت فقل هذا الرفض ـ على دعائم استقامت فى نظرنا فلم تجد مايدفعها .

أولا ـ إن هذا الحادث الجاهلى ـ على فرض صحته ـ تسجل الرواية نفسها أنه كان قد سُوى فيما بين قريش وبنى جذيمة طبقا لقواعدهم الجاهلية ، ورضيت قريش هذه التسوية رضاء العزيز القادر . وهذا حكم عند الجاهلية لا يقبل النقض ، ويرون نقضه شينا يعير به ، فلو سلمنا بما فى الرواية لكان خالد بن الوليد سليل قريش أشد قبائل العرب تمسكا بقواعد العرب من أكثر الناس استهتارا بتلك القواعد ، ولكان مثلا مضروبا فى الغدر ، وهذا أبعد مايكون عن أخلاق الأبطال وفرسان الحروب ، وخالد بن الوليد فى طليعتهم جاهلية وإسلاما .

ثانيا ـ هذه الرواية تقول إن عبد الرحمن بن عوف قد أنكر على خالد أشد الانكار ، وهذا الانكار متى وقع ؟ إن كان قد وقع قبل قفول السرية إلى المدينة فهو مدفوع برواية المتفلت من بنى جذيمة إلى المدينة ليبلغ النبى صلى الله عليه وسلم ، وقد سأله بمحضر عمر

ابن الخطاب وكثير من الصحابة : هل أنكر عليه أحد ؟ فقال : نعم ، قد أنكر عليه رجل أبيض ربعة فنهمه (زجره) خالد ، فسكت عنه ، وأنكر عليه رجل آخر طويل مضطرب فراجعه فاشتدت مراجعتهما ، فقال عمر : أما الأول يارسول الله فابنى عبد الله ، وأما الآخر فسالم مولى أبى حذيفة ، ولم يذكر معهما عبد الرحمن بن عوف وهو أجل منهما ، ومدافعته لخالد وإنكاره كانا أشد من إنكارهما ، بدليل ماتقوله الرواية من أن عبد الرحمن شكا خالدا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم . وإن كان هذا الانكار قد وقع من عبد الرحمن بعد القفول إلى المدينة فلابد حينئذ من التساؤل : لماذا أخر عبد الرحمن إنكاره عن وقته وهو قد كان من جنود السرية ؟ أفيستطيع أحد عارف بأخلاق عبد الرحمن ومكانته فى الإسلام أن يزعم أن ذلك قد كان جبنا عن خالد وخشية منه ؟ حاشا ! وإن كان لسبب آخر فلابد من بيانه حتى يدار النظر فى قيمته ، كما يقول علماؤنا .

ثالثا ــ إن هذه الرواية لاتحتمل إلا فهما واحدا لايقبل التأويل ، ذلك أن خالدا يكون قد تعمد مخالفة أمر النبى صلى الله عليه وسلم لسبب ينكره الاسلام أشد إنكار ، لأنه بعثه داعيا ولم يبعثه مقاتلا ، وأنه قتل قوما أقروا له بالاسلام ، ورآهم يقيمون شعائره ــ فى رواية ــ برجل كافر قتل فى جاهلية وصولح قومه على قتله ، فكان أقل ما يستحقه خالد أن يقتص منه النبى صلى الله عليه وسلم ، أو أن ينكل به زجرا لمن تحدثه نفسه بخرق قوانين الشريعة المطهرة ، كما وقع لقاتل صاحب الغنيمة على ما سيأتى .

رابعا — أى قيمة تبقى لاسلام خالد إن صحت هذه الرواية ؟ فهى تجعله رجلا قد اتخذ من الاسلام ستارا لاشباع شهوة جاهلية لا تقيم للاسلام وزنا ، ولكن المتواتر أن خالدا رضى الله عنه لم يتوهم أحد الطعن فى إسلامه مذ أسلم وجهه لله تعالى ، وظلت مكانته عند رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعدل به أحدا من أصحابه إذا حزبه أمر ، وظل أميرا لسراياه حفيا به يقرظه ويثنى عليه ، ويستحيل على النبى صلى الله عليه وسلم أن يرفع مكانة رجل قد وقع منه بعض ما تزعم الرواية أنه قد وقع من خالد الى حيث أقام خالد فى الاسلام رفيع العماد عالى الشأو .

خامسا — إن الكلمة التى جاءت فى رواية بعث على كرم الله وجهه لتلافى خطأ خالد وهى « واجعل أمر الجاهلية تحت قدميك » ليست بواجبة الحمل على مازعمته الرواية من أمر الفاكه ابن المغيرة وثأر خالد له ، بل هى قريبة الى الحمل على رسم الخطة التى يسير على كرم الله وجهه عليها فى تلافى الخطأ ، وأنها خطة يجب أن تكون إسلامية خالصة يحمل عليها بنو جذيمة مطرحين أمر الجاهلية من القتل الظالم والديات المضاعفة ، وأن يرضوا بأمر الاسلام فى أمرهم ولا سيما والناس قريبو عهد بجاهلية جهلاء ، ومن ثم عمد على رضوان الله عليه الى ترضيتهم

وتطييب خواطرهم بما زاد لهم فى المال تأليفا لقلوبهم وتثبيتا لعقيدتهم ، وقد استحسن منه النبى صلى الله عليه وسلم ذلك فقال له « أصبت وأحسنت » .

وبعد ؛ فهذا عرض وتحليل إجمالى لروايات دارت عليها القصة فى كتب السيرة والتاريخ ، ولكننا لا نجد فى أنفسنا اطمئنانا اليها ، وحسبنا أننا وجهنا البحث فيها وجهة الكشف عن الأثر الذى تتركه أمثال هذه الروايات فى إبعاد الحقيقة عن قلم الباحث إذا استسلم لها ، وليس يكفى أن توجد الرواية أو الأقصوصة فى كتاب من كتب الأولين ، بل يجب أولا البحث عن قيمة ذلك الكتاب فى تمحيص مروياته ، ويجب ثانيا تعرف صلة تلك الرواية بمعالم الشخصية التى تتحدث عنها ، وقد كان نهجنا فى كتابة حياة رجالات الاسلام أن نرسم أولا الخطوط الأولى لتلك الشخصية من ألوانها الثابتة ، ثم نجعل ذلك أساسا للبحث ، وقد عرفنا أن شخصية خالد بن الوليد رضى الله عنه كما عرفها التاريخ الصحيح أبعد ما تكون عن هذه المداورات التى ترويها هذه الأقاصيص .

أما وجه القضية فى هذه القصة فستراه واضحا أشد الوضوح فيما سنسوقه اليك من رواية البخارى عن عبد الله بن عمر ، وهو شاهد عيان لا يصح العدول عن روايته فى البخارى الى رواية غيره ، وسترى عذر خالد قائما على حميته الاسلامية التى دافع عنها النبى صلى الله عليه وسلم بقوله : « لا تؤذوا خالدا فانه سيف من سيوف الله سله على المشركين » .

صادق ابراهيم عرجون

القصور الداثرة

تختلف قصور العصر الحاضر ، عن قصور الزمن الغابر ، ويلذ القارئ أن يرى ولو أطلالها ، فإليه قول على بن محمد الأيادى يصف قصرا للخليفة العباسى المعز لدين الله يدعى دار البحر قال :

ولما استطال المجد واستولت البنا … على المجد وامتد الرواق المروق
بنى قبة للملك فى وسط جنة … لها منظر يزهى به الطرف مونق
بمعشوقة الساحات أما عراصها … فخضر وأما طيرها فهى نطق
تحف بقصر ذى قصور كأنما … ترى البحر فى أرجائها وهو مناق
له بركة للماء ملء فضائه … تخب بقصريها العيون وتعنق
لها جدول ينصب فيها كأنها … حسام جلاه القين بالأرض ملصق
لها مجلس قد قام فى وسط مائها … كما قام فى فيض الفرات الخورنق
كأن صفاء الماء فيها وحسنه … زجاج صفت أرجاؤه فهو أزرق
كأن شرافات المقاصر حولها … عذارى عليهن الملاء المنطق

باب الأسئلة والفتاوى

وثيقة الطلاق

جاء الى لجنة الفتوى بالجامع الأزهر الاستفتاء الآتى :

تزوجتها بعد أن أخذت على عاتقى ألا أكون سببا فى مفارقتها لطفلها الذى أنجبته من مطلقها ، ثم بعد فترة استطاع مطلقها هذا أن يستصدر حكما شرعيا بضم هذا الطفل الى حضانته . أمام هذا وأمام بكائها وأمام تعهدى لها أكرهت على أن أوقع لها وثيقة طلاق رسمية ، وفعلا سلمت لها تلك الوثيقة لكى تسترد بها حضانة طفلها هذا ، ولم يكن بيننا أى سبب يدعو الى الطلاق ، ولم تكن عندنا نية طلاق . لذلك واصلنا حياتنا الزوجية كما كانت . فما هو الحكم الشرعى لهذا الطلاق الذى صدر فى حالة إكراه وبغير نية سابقة ولم ينفذ فعلا ؟

م . ش

الجواب

كل ما يثبت فى وثيقة رسمية يجب احترامه واعتباره من حيث صفته وعدده ، ما لم يثبت تزوير فى الوثيقة ، ولا تقبل دعوى الاكراه الآن . والله أعلم . رئيس لجنة الفتوى

مأمون الشناوى

فى ذم الحسد

الحسد آفة تأكل قلب صاحبها ، وتفسد عليه طيبات نفسه ، وهو يدل على سوء فهم للامور ، وخطأ تقدير للاسباب ، وهى أعراض ما ألمت بعقل إلا شوشت عليه أفكاره ، وضللت آراءه ، وقد أكثر الشعراء من ذكره . قال معن بن زائدة وهو من قادة جيوش الدولة العباسية ، وكان جوادا لايجارى :

انى حسدت فزاد الله فى حسدى ... لا عاش من عاش يوما غير محسود
ما يحسد المرء إلا من فضائله ... بالعلم والظرف أو بالبأس والجود

وقد أحسن من قال :

إن يحسدونى فانى لا ألومهم ... غيرى من الناس أهل الفضل قد حسدوا
فدام لى ولهم مابى وما بهم ... ومات أكثرنا غيظا بما يجد
أنا الذى يجدونى فى صدورهم ... لا أرتقى صدرا عنها ولا أرد

وقال ابن الرومى فى صاعد بن مخلد :

وضد لكم لايزال يسفل جده ... ولا برحت أنفاسه تتصعد
يرى زبرج الدنيا يزف اليكم ... ويغضى عن استحقاقكم فهو يفاد

أمواج الفكر الاسلامى

تمهيد :

فى القرن السابع الميلادى ظهرت فى العالم المعروف فى ذلك الزمان أمة غيرت معالم التاريخ وساهمت فى بناء الحضارة موجهة إياها إلى أهداف جديدة ، سياسية واقتصادية واجتماعية وعقلية ؛ تلك هى أمة العرب صاحبة الرسالة المحمدية والدين الجديد ، وكتاب الله الذين نزل باللسان العربى المبين .

وتقوضت دعائم الروم والفرس ، أمام جيوش المسلمين . وزالت دولة الفرس ، وأسلم أهلها ، وذهب كيانها الأول ، وقصت أجنحة الدولة البيزنطية فاستولى المسلمون على فلسطين والشام ومصر وشمال إفريقية . ثم بلغ الاسلام الأندلس فى الجنوب الغربى من أوربا ، وازدهرت الحضارة فى قرطبة وغرناطة وطليطلة وغيرها من عواصم الأندلس حتى أصبحت تنافس دمشق وبغداد والقاهرة فى الشرق ، وهكذا حلت الامبراطورية الاسلامية محل امبراطوريتى الفرس والروم ، وهما أضخم دولتين سياسيتين تنازعتا الملك والحضارة فى العالم زمنا طويلا .

وقد صحبت هذه الفتوحات السياسية فتوحات عقلية ، فتغلب الدين الاسلامى الناشىء ، وساد بين أهل البلاد المغلوبة على أمرها ، فاعتنق الناس الاسلام أفواجا ، وأصبحت اللغة الرسمية فى أواخر الدولة الأموية هى اللغة العربية .

دين جديد ، ولغة جديدة ، وتقاليد جديدة ، وفكر جديد ، كل أولئك مظاهر لم يكن للناس بها عهد قبل الاسلام .

وليس من اليسير أن يقبل الناس الدين الجديد فى سهولة ، وليس من اليسير أن يتخلوا عن آرائهم ومعتقداتهم القديمة الموروثة بين يوم وليلة . فكان موقف المغلوبين على أمرهم من الاسلام موقف العداء ، وحاولوا جهدهم أن يصرعوا العقائد الاسلامية محاولين أن يسندوا إليها شيئا من الضعف والتهافت .

واضطر المسلمون إلى قبول هذا الصراع العقلى ، فقرعوا الحجة بالحجة والبرهان بالبرهان .

واندست كثير من المقررات الفارسية ، والوثنية والمسيحية واليهودية إلى الفكر الاسلامى واندمجت به ، وتكون مع الزمن لون أو ألوان من الثقافة الاسلامية هى مزيج من هذا الفكر الأجنبى والآراء الاسلامية ، وقد نجد لونا من الثقافة إسلاميا بحتا ، وقد نجد لونا آخر تغلب عليه النزعة اليونانية ، وقد نجد لونا ثالثا يظهر فيه الطابع الفارسى ، وهكذا .

هذه الأمواج المختلفة من الفكر تتابعت على العصور الاسلامية بمقدار التأثير الذى بلغته الآراء الأجنبية فى المسلمين ، وبمقدار الاستعداد لقبولها أو التصدى لدفعها تخليصا للعقائد الاسلامية من شوائب التأثيرات الأجنبية .

هذا التأثير والتأثر تابعان بالضرورة للأحوال السياسية ، من اتساع رقعة الاسـلام ، ورقى الدول الاسلامية أو ضعفها ، وحماية الملوك والأمراء لرجال الفكر ، أوالعمل على حربهم ووقفهم عند حدهم ، وهذا يقتضى منا الايماء الى الحياة السياسية لتكون مرجعا فى الزمان يساعد على تحديد الآراء والأشخاص فى سجل التاريخ والأحداث ، لأن الحياة كل لا يتجزأ فى ذهن الانسان ، فهو يعيش متأثرا بالسياسة والمظاهر الاجتماعية كما يعيش متأثرا بالتيارات العقلية والحاجات الأدبية والفنية .

ولعلك تسأل : لماذا آثرنا أن يكون عنوان هذا البحث « الفكر الاسلامى » لا « الفلسفة الاسلامية» ، فنقول : إن هذا الإيثار يرجع الى أسباب منها أن الجمهور يرهب لفظ الفلسفة ، فلم نشأ أن نهجم عليه بما يخشاه ، وليس فى الفلسفة تعقيد أو تعجيز أو إبهام ، بل هى على العكس تبسيط وتيسير وإفهام . والفلسفة فى الأصل لفظة يونانية معناها محبة الحـكمة .

وكانت الفلسفة تشمل قديما جميع العلوم الى أن انفصلت العلوم عن شجرتها شيئا فشيئا ، فانفصل علم الفلك ، والعلوم الرياضية ، ثم العلوم الطبيعية والاجتماعية فى العصر الحديث ، وبقى للفلسفة الأبحاث التى تتصل بما وراء الطبيعة ، والتى تتصل بالعلل البعيدة والغايات النهائية ، وقالوا إن ما بقى للفلسفة أن تبحث فيه فى العصر الحديث أربع مسائل : المادة والحياة والعقل والله . أما المادة والحياة فانهما تتصلان بعالم الطبيعة الذى ينقسم الى كائنات حيـة وكائنات غير حية ، بينما يتصل العقل بالانسان . والله هو هو علة العلل وغاية الغايات .

على أننا إذا حملنا الفلسفة على المعنى الضيق فالعارفون بالفلسفة عدد قليل والفلاسفة أقل . وإذا انصرفنا بالمعنى الى دائرة واسعة ، فـكل إنسان فيلسوف ، لأنه يتساءل هذه الأسئلة التى وضعها الانسان منذ بدأ يفكر والتى لا يزال يفكر فيها حتى الآن . وأكبر الظن أنه لن يصل الى نتيجة حاسمة فى هذا التفكير كما اهتدى فى سائر العلوم الوضعية المحسوسة . ونثبت بعض هذه الأسئلة ، لأنها تدور فى أذهاننا فى القرن العشرين ، كما دارت فى أذهان المسلمين منذ القرن السابع حتى الآن .

ما الوجود ؟ وما أصل الوجود ؟ وما نهاية العالم ؟ وما غاية الانسان من الحياة ؟ وما الخير وما الشر ؟ ومن الله ؟ وما صفاته ؟ وكيف خلق العالم ؟ وما قيمة العقل البشرى ؟ وما حدوده ؟ وما حقيقة النبوة والوحى والرسالة ؟ وما الحياة الآخرة ؟ وما صفة الجنة والنار ؟ . الخ . الخ .
لا شك أن كل فرد يحس بهذه المشاكل ويتلمس لها الحلول ، ليصل الى قبس من نور اليقين ، يهدى نفسه الى الاطمئنان بعد الاضطراب ، والاستقرار بعد الشك والارتياب .

وقد اختلفت إجابات المفكرين والفلاسفة على هذه المسائل ، ولا يزالون مختلفين . وسنعرض الآراء المختلفة للمسلمين عن هذه المسائل ، فى أمواجها المتلاحقة على شاطىء الزمان ومحيط المكان .

والجديد الذى أرمى اليه هو أن كل جيل من الأجيال كانت تسوده فكرة تشغل الأذهان وتدفع الناس الى البحث فيها ، والاشتراك فى جدل صاخب حولها . مثال ذلك الموجة الفكرية التى سادت فى عصر المأمون وعرفت « بخلق القرآن » وهى التى استمرت فترة من الزمن الشغل الشاغل لجميع العلماء ، بل اشترك فى ذلك الصراع الفكرى كثير من العامة أيضا .

ونريد أن ندرس الفكر الاسلامى ناظرين الى هذه الأمواج التى برزت فى كل جيل وكانت هى الظاهرة للعيان .

لهذا سمينا عنوان هذا البحث « أمواج الفكر الاسلامى » .

تناول الفكر الاسلامى هذه المسائل بالبحث ، كما بحث فى العلوم المختلفة طبيعية ورياضية . وقد انصب تفكير المسلمين على المسائل الفلسفية كما انصرف الى المسائل العلمية ولم يميز الأقدمون بين العلم والفلسفة كما ذكرنا ، فمن الحق علينا أن نجمع بينهما حين نقص تاريخهم . لهذا كان البحث فى الفكر الاسلامى أولى من الاقتصار على الفلسفة الاسلامية ، إلا إذا تقيدنا بالفلسفة على المعنى الضيق فلا نذكر غير الفلاسفة الحقيقيين بهذا الاسم ، بل لا نذكر من تاريخهم إلا الجانب الفلسفى .

الفكر الاسلامى آراء أشخاص ، وكل فكر فهو بطبيعة الحال ملك لصاحبه الذى صدر عنه وقال به ، واهتدى اليه ، ودافع عنه بالحجة والبرهان ، وسطره بالبيان وأذاعه فى الناس وسجله على صفحات الأوراق .

إننا ندرس فى تاريخ الفكر حياة الأشخاص وجدل الآراء .

ولا يستوى السوقة والدهماء ، مع قادة الفكر والأعلام العلماء ، ولا يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون . قادة الفكر وأصحاب الرأى قليل عددهم فى كل زمان ، والناس لهم متبعون أو مقلدون . وجدير بنا إجلالا لهؤلاء المفكرين أن ندرسهم ، وأن ننظر فى حياتهم ، لأن آراءهم ظل لشخصياتهم ، فنستفيد بذلك فائدتين : جلاء السر فى القول بالآراء ، واتخاذ سيرتهم مثلا فى الاقتداء . قيل عن ابن رشد فيلسوف قرطبة إنه سود فيما كتب وألف عشرة آلاف ورقة ، ولم ينقطع عن الكتابة والتأليف طول حياته إلا مرتين : ليلة زواجه ، وليلة وفاة أبيه .

الآراء التى صدرت عن المفكرين سجلها أصحابها فى كتب كانت مخطوطة الى عهد ظهور الطباعة . على أن قيمة الكتاب فى تداوله بين القراء ، ولو بقى ملكا لصاحبه فقط وحبسا عليه ، لاستوى عندنا صدور الكتاب وعدم صدوره .

وكان من يهمه الاطلاع على الكتب فى الزمن الماضى إما أن ينسخها بنفسه إذا كان فقيرا أو يستخدم نساخا بالأجر ينقلها له كما كان يفعل الملوك والسلاطين والأمراء ، وبذلك زخرت خزائنهم بالمخطوطات فى شتى أنواع الفكر لمختلف المؤلفين . ومنهم من كان يهب خزانة كتبه للمدارس والمساجد ليطلع عليها من يريد البحث والاطلاع . وفى بعض العصور كان الأمراء يقفون هذه المخطوطات كما توقف الدور والأرض الزراعية لتحبس على العلم ونفع المشتغلين به

ومهما يكن من شىء فعمادنا فى البحث هو هذه الكتب لأنها المصادر التى نرجع اليها .

أين هذه المخطوطات الآن ؟

لقد اندثر أكثرها فى عصور التأخر للمسلمين . فمن هذه المحن التى أصابت كنوز الفكر أن (هولاكو) قائد التتار الذى غزا بغداد ، ودك عرش الخلافة العباسية ، رمى بالكتب فى نهر الدجلة حتى تخضب ماؤه بالسواد ، وقيل إن عددها بلغ مليونى كتاب .

ولا يعنينا أن نذكر الأسباب التى أدت إلى ضياع أغلب المؤلفات الاسلامية ، وانما يهمنا أن نذكر أين يوجد ما بقى منها حتى الآن وماسبيل الوصول اليها والاطلاع على ماجاء فيها ؟

بعض هذه الكتب مطبوع ، إما فى مصر ، أو الشام ، أو فارس ، أوالهند أو أوربا . وللمستشرقين فضل كبير فى تحقيق بعض المخطوطات الهامة وحسن طبعها مع العناية بالتبويب والترتيب وذكر الهوامش المختلفة ، بحيث يستفيد القارىء منها الفائدة المطلوبة .

ولكن أغلب المراجع لاتزال مخطوطة فى دور الكتب فى عواصم الدول المتحضرة ، ففى لندن وباريس وبرلين وليدن ومدريد واسطنبول والقاهرة وحيدر آباد وغيرها آلاف من المخطوطات بعيدة عن متناول الجمهور . وكثير من أصحاب المكتبات الخاصة فى الشرق والغرب يقتنون مخطوطات نادرة لاتوجد فى المكتبات العامة . وكثيرا مايرجع الباحثون الى ترجمات لاتينية ويهودية لبعض الكتب الفلسفية المفقودة فى اللغة العربية ، والموجودة فى هذه التراجم الأجنبية منذ كان الغرب ينقل عن الشرق فى العصور الوسطى .

ولن تتيسر الدراسة الكاملة للفكر الاسلامى إلا إذا تم إخراج جميع هذه المخطوطات إلى عالم الطباعة حتى يسد النقص الذى يشعر به كل من يدرس تاريخ الفكر فى الاسلام .

لهذا كله كانت أغلب الدراسات فى العصر الحاضر للفكر الاسلامى ، دراسات تشق الطريق لمن يريد زيادة البحث ، لادراسات تحقيق تقنع العقل وتشفى الغليل ؟

دكتور

أحمد فؤاد الاهوانى

الاشاعرة والمنطق الارسطى

- ٣ -

وكما استنبط الأستاذ النشار من مناهج الأشاعرة فى أبحاثهم الكلامية إنكارهم عدم اجتماع النقيضين ، استنبط منها كذلك إنكارهم عدم ارتفاعهما . وقد أبنا فيما كتبناه قبلُ أن تلك المناهج الأشعرية التى استند إليها الأستاذ لاتسعفه فى استنباطه الاول ؛ أما استنباطه الثانى فقد استند فيه إلى منهجين من مناهج الأشاعرة ، بل (والمسلمين جميعا كما ذكر الأستاذ) ؛ الأول مبحث الحال عند المتكلمين ، والثانى مبحث صفات الله تعالى عند السبحستانى .

أما المبحث الأول وموضوعه هل هناك مفهوم من المفهومات ليس موجودا ولامعدوما أم كل مفهوم فاما موجود وإما معدوم ولا واسطة بينهما ؟ ذهبت أقلية إلى الأول فسلبوا الوجود والعدم عن بعض المفهومات وسموها حالا . وظاهر أن هذا رفع للنقيضين ؛ فأصحاب الحال يرفعون النقيضين .

هذا مايريد الأستاذ النشار أن يقوله أو ما يجب أن يقوله فى مقام استنباطه الثاني .

ونقول للأستاذ : إن نفى الوجود والعدم عن مفهوم من المفهومات كما ذهب إليه فئة من المتكلمين ليس فيه ولا يمكن أن يدل على رفع النقيضين .

وبيانه أن أصحاب الحال إذا قالوا إن من المفهومات ماليس بموجود ولا معدوم لايريدون بقولهم هذا أن من المفهومات ما هو معدوم حتى يؤول قولهم إلى إن بعض المفهومات معدوم ولا معدوم الذى هو بديهى البطلان ، بل يريدون به أن بعض المفهومات ثابت لكن ليس ثبوته باعتبار وجود قائم به نعت له ، بل ثبوته بنفسه من غير أن يقوم به وصف الوجود . وهذا التصوير يقتضينا تفصيلا ذاك بيانه :

إن كثيرا من المفهومات كالجسم والبياض والسواد والهواء والانسان إذا تحقق فى الخارج وثبت فإنما يثبت ويتحقق باعتبار أن حصة من الوجود تقع وصفا له ؛ فاذا قلنا الجسم ثابت متحقق فمعناه أنه موجود وثبوته وتحققه باعتبار اتصافه بالوجود ؛ فهناك أمران ؛ نفس الجسم ووصف الوجود القائم به ، ولهذا الوصف كان الجسم ثابتا متحققا ، فهل ثبوت أى مفهوم من المفهومات يكون على هذا الوضع وذلك النمط ، أى أن ثبوته وتحققه باتصافه بصفة الوجود ؟ يرى أصحاب الحال ومثبتوه أن هذا النمط من الثبوت لا يتناول جميع المفهومات بل منها ما ثبوته وتحققه بنفسه من غير حاجة به إلى حصة من الوجود تقوم به تحقق ثبوته ، وذلك كالوجود فان ثبوته وتحققه بنفسه لا بحصة أخرى من الوجود تقوم به وتقع نعتا له ..

هـذا التصوير يحدد معنى قولهم إن من المفهومات ماليس بموجود ولا معدوم . ولنفترض هذا البعض من المفهومات فى الوجود ، فقد قطعوا بأنه من الأحوال كما هو صريح دليلهم الأول (راجع المواقف حـ٣ ص ٣ ، ٤) . فنقول بعد هذا الافتراض : إن هذا التصوير يفسر قولهم هذا بأن الوجود مثلا ليس ثابتاً بواسطة حصة أخرى من الوجود تقع نعتا له بل هو ثابت بنفسه وليس بمعدوم أى منفى ، وبعبارة أخرى الوجود ثابت وليس بمنفى لـكن ثبوته ليس على نمط ثبوت الجسم وأنه لحصة من الوجود قائمة به ، بل أنه ثابت وثبوته بنفسه وليس بمنفى . ولا يخفى أنه إذا كان مراد مثبتى الحال بقالتهم هذه ذلك المعنى فليس فيها ما يدل على رفع النقيضين ، وإنما يكون ذلك لو كان مرادهم أن من المفهومات كالوجود ليس بثابت أصلا لا بنفسه ولا بواسطة حصة من الوجود تقوم به ، وليس بمعدوم ، فههنا فقط يرتفع النقيضان قطعا ، لـكن ليس مرادهم ذلك بل مرادهم ماعلمت .

هذا ولعل باحثا يتساءل : من أين لنا أن مرادهم ذلك ؟ وجوابنا على هذا التساؤل ما استند اليه مثبتو الحال ؛ إذ قالوا فى أول دليـل تمسكوا به « الوجود ليس بموجود وإلا لـكان له وجود وتسلسلت الوجودات الى غير نهاية ، ولا معدوم وإلا اتصف الشىء بنقيضه » (راجع المواقف فى مبحث الحال ج ٣ ص ٣ ، ٤ ، والمقاصد فى المبحث نفسه ج ١ ص ٨٥ ، والطوالع ص ١٣) . هذا الدليل ينادى فى شطره الأول بأنهم إذ يقولون : الوجود مثلا ليس بموجود أنه ليس بثابت بواسطة اتصافه بحصة أخرى من الوجود ، وإلا فمن أين يأتى التسلسل ؟ وهذا لا ينافى أنه ثابت بنفسه ، فيكون معنى قولهم إن من المفهومات (كالوجود) ما ليس بموجود ولا معدوم أن الوجود مثلا ليس ثابتا بحصة أخرى من الوجود تقوم به بل هو ثابت بنفسه وليس بمنفى . فقضية مثبتى الحال هذه ليس فيها رفع النقيضين بل فيها رفع الشىء والأخص من نقيضه كما هو لغة المنطق ، فان العدم والنفى يناقضه الثبوت مطلقا سواء كان الثبوت بنفس الشىء الثابت أو بوجود قائم به . وهذه القضية إنما سلبت العدم عن بعض المفهومات كما سلبت عنها الثبوت لا مطلقا بل على وجه أن يقوم بها وجود ، كما يشهد بذلك دليلهم الأول . ولا شك أن سلب الشىء والأخص من نقيضه لا محالية فيه قطعا ؛ ألا ترى أنك تقول : الفرس ليس بانسان ولا حمار ؟ فقد سلبت عن الفرس الانسان والأخص من نقيضه وهو الحمار ، فالمفهوم عند أصحاب الحال إما ثابت وإما منفى ، ولا يجوز اجتماع الثبوت والنفى فى مفهوم من المفهومات ، كما لا يجوز ارتفاعهما عنه إلا أن الثابت عندهم إما ثابت بوجود قائم به كالجسم وإما ثابت بنفسه كالوجود ، فالمفهوم إما منفى وإما ثابت بنفسه وإما ثابت بوجود قائم به ، والحال كالوجود ليس منفيا ولا ثابتا بالثبوت الثانى بل بالثبوت الأول .

وثبوت الوجود بنفسه من غير حاجة به الى حصة أخرى من الوجود تقوم به ليس خاصا بالوجود وثبوته ، بل كذلك كل صفة مع ما يشتق منها ؛ فالبياض ليس بأبيض ببياض آخر قائم به

بل هـو أبيض بنفسه ، والسواد ليس بأسود بسواد آخر قائم به بل أسود بنفسه . نعم الجسم أبيض ببياض قائم به وأسود بسواد قائم به كما أنه موجود بوجود قائم به ، وهذا واضح البداهة ، فتستطيع أن تقول إن البياض ليس بأبيض ولا لا أبيض ، وليس فى هذا رفع النقيضين لأنه ليس المـراد أنه ليس بأبيض مطلقا بل ليس أبيض ببياض قائم به ، إنما هو أبيض بنفسه ، فـكذلك الوجود .

هذا والقول بالحال إنما هو للقاضى من أهل السنة وأبى هاشم من المعتزلة . نعم قال به إمام الحرمين من أهل السنة لـكنه رجع عنه (راجع المواقف فى مبحث الحال ج ٣ ص ٢ والمقاصد ج ١ ص ٨٠ والمحصل للرازى ص ٣٨) فلم يخرج المسلمون على مبدأ عدم ارتفاع النقيضين كما ذكر الأستاذ ، بل الذى خرج عليه فى زعم الأستاذ إنما هما مسلمان اثنان فقط : القاضى وأبو هشام ، وقد علمت أن القول بالحال لا خروج فيه على هذا المبدأ .

وبعد ؛ فلنا مآخذ على منهج الأستاذ فى هذا الشطر من مقاله .

فأولا : أنه حينما أخذ يستنبط من منهج القائلين بالحال أنهم رفعـوا النقيضين إذ عرفوه بأنه الواسطة بين الموجود والمعدوم ، ذكر فى محاولته هـذه ما يحبط استنباطه وينقضه من أساسه ؛ ذكر الأستاذ أنهم وصلوا الى تعريف الحال بالواسطة بين الموجود والمعدوم من أن المعلوم إن لم يكن له ثبوت أصـلا فى الخارج فهو المعدوم وإن كان له ثبوت فى الخـارج فهو إما باستقلاله كالأسود والسواد فهو الموجود ، وإما باعتبار التبعية لغيره فهو الحال كالقادرية والعالمية . هذا الذى ذكره الأسـتاذ منشأ لتعريفهم الحال بالواسطة الخ يبعدهم غاية البعد عن تهمة القول بارتفاع النقيضين ، فانه إذا كان الثابت قسمين : ثابت بالاستقلال ، وثابت بالتبع وأن الحال هو الثابت بالتبع ، أمكن أن يكون هناك واسطة بين الموجود والمعدوم وهو الثابت بالتبع وكان رفع الموجود والمعدوم عن مفهوم من المفهومات وهو الحال ليس رفعا للنقيضين ، بل رفع للشىء والأخص من نقيضه ، فان الموجود بمعنى الثابت استقلالا يناقضه اللاموجود بمعنى اللاثابت استقلالا واللاثبوت له أصلا وهو المعدوم أوله ثبوت بالتبع وهو الحال ، فاذا سلبنا الموجود والمعدوم عن الحال فلم نسلب عنه النقيضين بل سلبنا عنه الشىء والأخص من نقيضه أى الموجود والمعدوم ، وهذا لا بطلان فيه . وقد ذكر هذا التقسيم الثلاثى خصوم القائلين بالحال تبريرا لقولهم بالواسطة بين الموجود والمعدوم ونفى الوجود والعـدم عن تلك الواسطة إشفاقا عليهم وإنجاء لهم من القول بارتفاع النقيضين (راجع المواقف ج ٣ ص ٢) ، فـكان يجب على الأستاذ محافظة على استقامة منهجه أن يتغافل هذا التقسيم فى مقام استنباطه الأخير .

وأما ثانيا : فيقرر الأستاذ فى آخر مقاله أن قضية مثبتى الحال قضية باطلة لأحد أمرين :

أولهما أنها قضية سفسطية أى باطلة بداهة بناء على أن الموجود هو الثابت ، والمعدوم هو المنفى ولا واسطة بين الثبوت والنفى بداهة ، فاثبات واسطة بينهما باطل بداهة .

ثانيهما احتمال أن المراد بالموجود الثابت استقلالا وبالمعدوم الذى لاثبوت له أصلا ، فيمكن حينئذ أن يكون هناك مفهوم ليس له الوجود والعدم بأن يكون ثابتا بالتبع ، وحينئذيكون الخلاف بين مثبتى الحال ونافيه لفظيا راجعا الى تفسير الموجود هل هو الثابت مطلقا أو الثابت استقلالا ؟

وأقول : هذا التعليل الثانى لايجعل قضية مثبتى الحال باطلة ، بل هو تصحيح لها ، بل يجعلها قضية لا تصطدم مع بداهة العقل ، بل يرفع الخصومة الجدية فيها ، بل هى خصومة فى اللفظ والعبارة .

وأما ثالثا : فيستند الأستاذ فى استنباطه الثانى الى ماذهب اليه السبحستانى فى صفاته تعالى .

وأقول : لم يذكر الأستاذ ما قاله السبحستانى فى صفاته تعالى ، ولم يبين لنا كيف استنبط ما استنبط منه ؟ ؟

محمد يوسف الشيخ — المدرس بكلية أصول الدين

من كلام ابن المعتز

عبد الله بن المعتز له مكان فى الأدب لا ينكر ، ولى الخلافة فى عهد أسرته العباسية يوما أو بعض يوم ثم اعتقل عقب ثورة . من كلامه :

وعد الدنيا إلى خلف ، وبقاؤها إلى تلف ، وبعد عطائها المنع ، وبعد أمانها الفجع ، طواحة صراحة ، آسية جراحة ؛ كم راقد فى ظلها قد أيقظته ، وواثق بها قد خانته ، حتى يلفظ نفسه ويودع دنياه ، ويسكن رمسه وينقطع عن أمله ، ويشرف على عمله ، وقد رجح الموت بحياته ، ونقض قوى حركاته ، وطمس البلى جمال جبهته ، وقطع نظام صورته ، وصار كخط من رماد تحت صفائح الصداد ، وقد أسلمه الأحباب ، وافترش التراب ، فى بيت قد نجرته المعاول ، وفرشت فيه الجنادل ، مازال مضطربا فى أمله ، حتى استقر فى أجله ، ومحت الأيام ذكره ، واعتادت الألحاظ فقره .

وكتب وهو معتقل إلى أستاذه أبى العباس احمد بن يحيي بن ثعلب :

ما وجد صاد بالحبال موثق ... بماء مزن بارد مصفق
بالريح لم يكدر ولم يرنق ... جادت به أخلاف دجن مطبق
بصخرة إن تر شمسا تبرق ... ماد عليها كالزجاج الأزرق
صريح غيث خالص لم يمزق ... إلا كوجدى بك لكن أتقى
يا فاتحا لكل باب مغلق ... وصيرفيا ناقدا للمنطق
إن قال هذا بهرج لم ينفق ... إنا على البعاد والتفرق
لنلتقى بالذكر إن لم نلتق

القلب فى العربية

— ٤ —

الطرق الى معرفة الأصل فى القلب :

٣ ـ واعتبار أصل الكلمة وإن لم يوجد الأصل المقلوب ؛ وذلك نحو قسى فى جمع قوس والألى فى جمع الأولى ، والأوالى فى جمع الأول ؛ قال أبو تمام (١) :

من أجل ذلك كانت العرب الألى   يدعون هذا سؤددا مجدودا

وقال ذو الرمة : (٢)

تكاد أواليها تفرّى جلودها   ويكتحل التالى بمُور وحاصب

فأصل هذه الكلمات وهو الواحد يهدى إلى القلب . ويرجع إلى هذا الدليل ما رآه سيبويه من انقلاب اطمأن عن مادة طأمن ؛ إذ كانت الأخيرة مجردة والأولى مزيدة والمجرد أصل المزيد . وهذا مبنى على أن العرب لم تستعمل طمأن . ويقول أبو عثمان المازنى فى تصريفه : « وأما طأمن فليس أحد يقول فيه طمأن » . ولكن فى اللسان : « يقال اطمأنّ الشىء إذا سكن ، وطأمنته وطمأنته إذا سكنته » . وكذلك ورد فى القاموس : « طمأن من الأمر : سكّن » وعلى هذا يكون طمأن أجدر أن يكون أصلا لطأمن ؛ إذ ورد من الأول المزيد اطمأنّ ولم يرد اطأمن فكان طمأن أوسع تصرفا . وهذا يوافق ما رأى أبو عمر الجرمى فى خلافه لسيبويه ، وإن كان بناه وهو لا يعتقد ورود طمأن . وترى النحويين يجعلون الهمزة فى هذا الحرف أصلية ، فطأمن خال من الزيادة واطمأن مزيد . ويورد اللغويون هذه المادة فى الثلاثى ، ومن هؤلاء أبو منصور الأزهرى ، كما فى اللسان . بل لقد ذهب إلى أن الهمزة فى اطمأن مبدلة من ألف افعال حذار التقاء الساكنين وإن كان على حدّه ، كما قرأ بعضهم ولا الضألين . وقد سرى هذا الأبدال إلى فاعل فقيل طأمن فى طامن وإن لم يكن ساكنان على توهم الأصالة للهمزة ، فأما أصل المادة الثلاثى وهو ط م ن فيقول صاحب اللسان : « وطمن غير مستعمل فى الكلام » . ويثبت صاحب القاموس مايستعمل منه فيقول : « الطمن بالفتح الساكن كالمطمئن . ج طمون» . على أن مما يقوى مذهب النحويين ما ذكره اللغويون فى تصغير

---

[١] من قصيدة له فى بيان مآثر الشعر وجلال شأنه ، فقوله يدعون ذاك أى الشعر ، فكان عندهم سؤددا ذا جد وسعادة ، وكان من أحسن الشعر ساد وعز إذ كان مدره القبيلة والمبين لمحاسنها ، والدافع لما تهجى به ويفترى عليها . وانظر زهر الآداب فى أوائله .

[٢] ورد هذا البيت فى الديوان المطبوع فى كمبريج تحت عنوان : أبيات مفردات منسوبة إلى ذى الرمة . ويبدو أنه فى وصف الظلمان يريد أنهن يسرعن فى سيرهن فتكاد أوائلها تتشقق جلودها من العدو ، والمتأخر منها يضربه المور وهو الغبار المتردد والحاصب وهو الريح يكون فيها التراب والحصباء وذلك أشد لأسراعهن .

مطمئن ، فتصغيره كما فى كتبهم طُميئن بحذف الميم من أوله وإحدى النونين من آخره ، ولو كانت الهمزة زائدة لكانت أولى بالحذف والميم أولى بالبقاء فيقال مطيمن كما يقال فى منطلق مطيلق .
وللغويين أن يقولوا إن الهمزة أشبهت الأصل ، ومن هذا الوادى ناقة وأينق فى أحد وجهين فى الكلمة أن الياء مقلوبة عن الواو المقدمة عن مكانها ، وزنتها أعفل . والرأى الآخر أن الياء مزيدة والعين محذوفة وزنتها أيفل ، وهما رأيان لسيبويه (١) ، وكذلك قول (٢) الشاعر :

هم أوردوك الموت حين أتيتهم وجاشت اليك النفس بين الترائق (٣)

يريد التراق لأنها جمع ترقوة ، وقياس ترقوة أن تجمع تراقى لا ترائق ، لأن ترائق إنما ينبغى أن يكون جمع تريقة كسفينة وسفائن ، وتريقة غير مستعملة ، وكذلك لم يستعمل منها تروقة ونحوها مما يمكن أن يجمع هذا الجمع .

٤ — وأن يكون أحد اللفظين أوسع تصرفا من صاحبه ، وذلك نحو قولهم رأى وراء « وجدناهم (٤) يقولون رأى يرى رؤية ، ولم نجد لراء تصرفا فى مصدر ولا غير ذلك مما يصرفون فى رأى من أمر ونهى واسم فاعل واسم مفعول . وبهذا الدليل قضينا على أيس بأنه مقلوب من يئس » .

٥ — « ومما (٥) يعلم به أيضا القلب أن يرد لفظان لم يستعمل أحدهما إلا فى الشعر كقول العجاج :

ولا يلوح نبتَه الشتىُّ لاث به الأشاء والعُبرى (٦)

فان لائثا مستعمل فى الكلام وله فعل مصرف ، يقال لاث يلوث ، ولاثيا غير مستعمل ولا له فعل مصرف فى معنى لاث يلوث ، وقد يستدل أيضا على أن الأوالى مقلوبة عن الأوائل بنحو من هذا الدليل لانها غير مستعملة فى الكلام كاستعمال الاوائل » .

---

[١] الكتاب ج ٢ ص ١٢٩ ، ٣٣٣ [٢] الاقتضاب ٢٢٧ [٣] ومما جاء فيه التراق على الاصل قول ذى الرمة :

ومستنجد فرجت من حيث تلتقى تراقيه إحدى المفظعات الكوارب

[٤] المصدر السابق [٥] المصدر السابق [٦] من رجز فى وصف بردى ، شبه به عظام محبوبته فى لينه وتثنيه . والبردى نبات يعمل منه الحصر . وقبله :

كأنما عظامها بردى سقاه ريا حائر روى
للماء حتى هو يمثودى فى أيكة فلا هو الضحى

والحائر حوض يجتمع فيه الماء ، واليمثودى نسبة إلى اليمثود وهو الناعم المتثنى ونسبة الوصف إلى نفسه تأتى للمبالغة كقولهم فى أحمر أحمرى . والأيكة الشجر الملتف . والضحى البارز للشمس ، وقوله ولا يلوح نبته الشتى أى لايغير نبات ذلك البردى الشتاء مطره وبرده ، والشتى مطر الشتاء ويقال لاحه البرد غيره فيقرأ نبته بالنصب . وقوله لاث به الأشاء أى مختلط ملتبس بذلك البردى الأشاء وهو صغار النخل واحدته أشاءة ، والعبرى ماثبت من السدر وهو شجر النبق على شطوط الأنهار نسبته إلى العبر على غير قياس

هل يتغير المقلوب فى شكله عن الاصل :

الشأن فى المقلوب ألا يتغير شكله كما رأيت فى الأمثلة ، وقد يحدث تغيير كما فى الجاه وهو مقلوب الوجه وكان حقه أن يقال الجوه ، غير أن الكلمة لما عرض لها التغيير غيرت تغييرا آخر بفتح الواو وقلبها ألفا ، وسهل ذلك أن التشاكل لا يزال قائما فى الحس واللفظ وإن زال فى التقدير ، ومن ذلك حوشى ووحشى إن قلنا بالقلب فيهما ، وكأن الاصل هو اللفظ الاول إذ هو نسبة الى الحوش وهى بلاد الجن من وراء يبرين (١) لا يمر بها أحد من الناس .

وقالوا فى جمع القلنسوة القلنسِى ، قال الراجز :

لا مهلَ حتى تلحقى بعنس　　　أهل الرياط (٢) البيض والقلنسى

وقالوا فى مقلوبها قلونس ؛ أنشد يعقوب فى كتاب القلب :

يمضين تحت البَيض والقلونس .

قال ابن جنى (٣) « فان قيل : فهلا ضموا النون لأنها واقعةً موقع السين فى قلنسوة أو كسروها لأنها واقعة موقع السين أيضا فى قلنس ؟ قيل : لأنها لما قدمت الواو أشبهت واو فدوكس وسرومط ففتحت النون لوقوعها موقع الكاف من فدوكس والميم من سرومط .

القلب فى الحكم الاعرابى

ويأتى ذلك فى مواضع :

١ — أن يرفع المفعول وينصب الفاعل ثقة بفهم السامع ، وتعالم المراد والغرض ، ويدعو إلى ذلك الضرورة الشعرية أو التملح ، نحو كسر الزجاج الحجر . وقد يحدث أن يسقط الطفل من علو فيقال كسر رأسُه البلاط ، فهذا أقرب مما نحن فيه . ومنه قول الأخطل يهجو جريرا :

أما كليب بن يربوع فليس لها　　　عند التفاخر إيراد ولا صدَر
مخلفون ويقضى الناس أمرهم　　　وهم بغيب وفى عمياء ما شعروا
مثل القنافذ هداجون قد بلغت　　　نجرانَ أو بلغت سوءاتِهم هجر

(كليب بن يربوع رهط جرير من تميم ، يصفهم فى البيت الثانى أنهم لا يدعون للمشورة فى الأمور تحدث للعشيرة ، بل يقضى الناس أمرهم أى أمر هذا الحى وهم غائبون لم يشعروا

---

[١] صقع من أصقاع البحرين تكثر فيه الرمال .　[٢] الرياط جمع ريطة وهى الملاءة والثوب الرقيق وهو المراد هنا .　[٣] المنصف ، فى باب الواو والياء اللتين هما لامان .

بشيء مما يمضي عليهم، ويذكر في البيت الثالث أنهم يسرون في الليل للفسق والفجور والسرقة وهم في ذلك كالقنافذ، وهي مضرب المثل في السري فيقال أسرى من قنفذ، وأن مثالبهم ومقابحهم سارت بها الركبان حتى بلغت نجران في اليمن أو هجر، وكأن أو بمعنى الواو، والظاهر أنه يريد هجر اليمن لا هجر البحرين لأن تميما كانوا في نجد وهجر البحرين ليست بعيدة عنهم). فقوله: بلغت سوءاتهم هجر فيه القلب إذ نصب سوءاتهم وهي الفاعل لأنها البالغة ورفع هجر وهي المفعول لأنها المبلوغة. وظاهر شرح التسهيل أن نجران جاء بالنصب على الأصل، وكأن ذلك لأن هذا ضرورة فتقدر بقدرها، وليس هذا من القلب في القصة فان المنصوب يبقى معه اعتقاد أنه فاعل، والمرفوع يبقى معه اعتقاد أنه مفعول، وإنما ذلك أمر لفظي ليس وراءه شيء؟ «يتبع»

محمد على النجار
مدرس بكلية اللغة العربية

من كلام الملوك

دخل محمد بن زياد مؤدب الواثق بالله العباسي عليه، وهو أمير المؤمنين، فأظهر إكرامه، وأكثر اعظامه. فقيل له من هذا يا أمير المؤمنين؟ قال هذا أول من فتق لساني بذكر الله، وأدناني من رحمة الله.

ولما عزم أمير المؤمنين أبو جعفر المنصور على الفتك بأبي مسلم الخراساني كتب اليه قريب له هو عيسى بن موسى:

إذا كنت ذا رأى فكن ذا تدبر … فان فساد الرأى أن تتعجلا

فأجابه المنصور:

إذا كنت ذا رأى فكن ذا عزيمة … فان فساد الرأى أن تترددا
ولا تمهل الأعداء يوما بغدوة … وبادرهم أن يملكوا مثلها غدا

وقال ملك الفرس أزدشير: إذا رغبت الملوك عن العدل، رغبت الرعية عن الطاعة.

وقيل للاسكندر: ما بال تعظيمك لمؤدبك أكثر من تعظيمك لأبيك؟ قال لأن أبي سبب حياتي الفانية، ومؤدبي سبب حياتي الباقية.

وقال ابرويز: أطع من فوقك يطعك من دونك.

وقال أبو العباس السفاح العباسي: إن من أدنى الناس ووضعائهم من عد البخل حزما، والعدل ذلا.

المسلمون والمنهج التاريخى الحديث

امتازت العصور الحديثة بوضع الدراسات المنهجية على أساس علمى مستمد من الواقع . وليس يعنى هـذا إطلاقا أن العالم القديم خـلا من الدراسات المنهجية ، إذ أن العقل الانسانى لايستطيع إطلاقا أن يفكر وأن يستدل بدون أن يكون له منهج يقوم عليه فـكره وخطواته . ونحن لاننكر أنه كان للفكر اليونانى وهو يحاول تفسير ظواهر الوجود تفسيرا علميا أو فلسفيا منهج ، بل مناهج يسير وفقا لهـا يتتبع كلياتها وجزئياتها .

بل إن مسألة المنهج لا تختص بجيل دون جيل أو بفرد دون فرد ، بل يكاد يكون لـكل فرد من الافراد منهج خاص يسير وفقا له . وقد قسمت المناهج على هذا الأساس الى قسمين : المنهج التلقائى ، والمنهج الادراكى . ولسنا نهتم بالمنهج الأول الذى هو ظاهرة عامـة مشتركة لدى جميع الأفراد . أما الثانى فهو الذى نهتم به هنا وهو مجموعة القواعد والنظم التى تـكون لدى الانسان ، مثل أن يبحث شيئا من الأشياء .

وإذا فهمنا المنهج بهذا الشكل لم يكن لليونان فحسب مناهج ساروا عليها ، بل كان لمن قبلهم من أمم الشرق ، وقد وصلوا الى نتائج وبحوث عميقة من العلم التجريبى ، مناهج أيضا ومواقف نحو البحث العلمى .

ثم إن منهج البحث هـو المعبر عن روح الحضارة لأمة من الأمم ، فحيث توجد حضارة يوجد منهج . فالمنهج المعبر عن الحضارة اليونانية هـو المنهج القياسى ؛ والمنهج المعـبر عن الحضارة الاوربية الحديثة هو المنهج الاستقرائى أى التجريبى .

وفى اختصار أن المنهج ميزة من ميزات الحضارة وخصائصها ، غير أن المنهج كما قلنا بالمعنى العلمى لا نجد له دراسة مفصلة إلا فى العصور الحديثة . وقد بدأ الفكر الانسانى منذ راموس Ramus الى الآن يحاول وضع أسس عامة يسير عليها الفكر . وقد بلغت هذه المحاولة أقصاها فى القرن الماضى . وتاريخ هذه المحاولة هو تاريخ الحضارة الانسانية التى يحياها الانسان والتى تفصل بينه وبين العالم القديم ، وقد لخصت هذه المناهج العامة فى أقسام أربعة : المنهج القياسى والمنهج الاستقرائى والمنهج التـكوينى والمنهج الجدلى . ولسنا الآن بصدد بحث هذه المناهج وتبيين عناصرها ، وعرض تاريخها ، إنمـا نريد أن نتكلم فى إيجاز عن تطبيق المنهج التـكوينى فى علم من العلوم الجزئية ، وهو علم التاريخ ؛ أو بمعنى أدق نريد أن نعرض لمنهج البحث فى العلوم التاريخية ونبين مقدار سبق المسلمين للاوربيين فى هذا المضمار .

المنهج التكوينى: هو القواعد العامة التى تطبق من العلوم التاريخية والجيولوجية والقانونية

وغيرها . ويقوم على استعادة حوادث الماضى وتكوينها ومحاولة استخراج النتائج من هذه الحوادث . والمنهج التاريخى إذن هو تطبيق لهذا المنهج فى نطاق الأبحاث التاريخية .

إذا كان الأمر كذلك ، فما هو المنهج التاريخى ؟ يستلزم هذا أن نحدد مسألتين :

أولا : معنى التاريخ ، وثانيا : التمييز بين الظاهرة التاريخية وغيرها من الظواهر الطبيعية . والتاريخ بمعنى عام هو ما يحدده الأستاذ Gabrièl Mnod فى الفصل الذى كتبه عن منهج البحث التاريخى فى كتاب De la mêthode dans les sriences . بأنه « مجموعة مظاهر النشاط والفكر الانسانى باعتبار تتابعها ونموها والتناسب والارتباط فيما بينها » . والتاريخ ينصب على الماضى ، وهذا ما يجعله غير كامل دائما فلا نصل فيه الى حقيقة كاملة مطلقة . وذلك أنه فقد فى سير العصور القديمة أغلب الوقائع ، أو وصل مشوها وناقصا ، أما فى العصور الحديثة فان تنوع الوثائق وتعددها يجعل من الصعوبة بمكان الوصول الى حق مطلق فيها . بل ما فيها من حق هو ذاتى Snbyective لا تتحقق فيه الموضوعية ، والموضوعية هى أساس الحق المطلق .

وليس يقدح هذا فى التاريخ إطلاقا ، فكل العلوم الاجتماعية يتحقق فيها عامل الذاتية Snbyectivèté بل إن أميز صفات هذه العلوم أنها ذاتية ، صدرت عن ذات أبدعتها وكيفتها كما تريد .

ثم إن أهم ميزة للباحث بعد الذاتية الشك ، فيشك أولا فى كل ما يصدر اليه من نصوص ودقائق ، ثم يبدأ بعد ذلك بطرق النقد فى بحث كل ما ذكرناه ، ثم يتلو الشك فى قيمته « الترجيح » فأسلوب الباحث التاريخى أسلوب ترجيحى لا يجزم بالمسألة إلا فى أحوال تتضح الحقيقة فيها اتضاحا تاما ، أو بمعنى أدق إن غاية الباحث التاريخى هى الحقيقة التقريبية على أكمل صورة مستطاعة . « والشك » فى الحقيقة غير مقصور على الأبحاث التاريخية بل نجده فى كل العلوم باستثناء العلوم الرياضية البحتة .

ولكن ما الفرق بين الظاهرة الطبيعية والظاهرة التاريخية برغم اتفاقهما فى خضوع حقائقهما للشك ؟ إن تحقيق Vérificatoin الظاهرة الطبيعية يخضع للملاحظة المباشرة ، ويمهد لها إمكان تكررها ، تحققها على أسلوب وسياق عام . أما الظاهرة التاريخية فلا تخضع للملاحظة المباشرة أو للتجريب ، إنما هى حادثة فردية حدثت مرة واحدة ولن تحدث بعد ذلك أبدا ، أى لن تتكرر إطلاقا .

فبينما تكون الظواهر الطبيعية خاضعة لقانون ثابت عام ضرورى لا تخلف فيه تخضع الظواهر التاريخية أو الاجتماعية لفكرة إنشاء الماضى من وحدة متناسقة ، ويقوم هذا الانشاء على تتبع حوادث الماضى والعمل على ربطها الواحدة بالأخرى ، ولكن هل يستلزم

ما بين الظاهرة الطبيعية والظاهرة التاريخية من خلاف النتيجة القائلة بأن مناهج الملاحـظة والتحليل والتركيب التى تطبق من العـلوم الطبيعية لا يمكن أن تنقل ـ كما هى ـ الى العـلوم الانسانية الخلقية ؟

هـذا طبيعى وبلا جدال ، وينبغى أن نلاحظ أن علمـاء المناهج أمثال دلتاى Diltey ولانجلوا Langlos وسينوبوس Seynobos وفلنج Fling وغيرهم لم ينقلوا مناهج العلوم الطبيعية الى مناهج العلوم التاريخية وغيرها من العلوم الاجتماعية بنصها ، بل هناك تغييرات متعددة بين المنهجين ، بحيث يمكن القول بأن المنهج التاريخى متميز الى حد كبير عن المنهج الاستقرائى .

ويقـوم المنهج التاريخى كما يقـوم المنهج التجريبى على عمليتين : التحليل والتركيب ، مع اختلافات جوهرية بين المبحثين كما قلنا .

وسنعرض فى المقال الآتى لهاتين العمليتين ، وسنبين كيف وصل المحدثون المسلمون وعلماء التفسير الى كثير من الحقائق والأصول التى وصل اليها أخيرا أئمة البحث العلمى الحديث ؟

على سامى النشار

المساواة فى الاسلام

تنازع ابراهيم بن المهدى أمـير المؤمنين العباسى ، وابن بختيشوع الطبيب المسيحى بين يدى احمد بن أبى دواد قاضى القضاة فى مجلس الحـكم فى عقار . فأربى عليه ابراهيم بجاهه وأغلظ له ، فأغضب ذلك ابن أبى دواد ، فقال له :

يا إبراهيم ! إذا نازعت فى مجاس الحـكم بحضرتنا أمرأ ، فلا أعلمن أنك رفعت عليه صوتا ولا أشرت بيد . وليـكن قصدك أمما (أى بينا) وريحك ساكنة ، وكلامك معتدلا ، ووف مجالس الخليفة حقوقها من التعظيم والتوقير والاستكانة ، والتوجه الى الواجب ، فإن ذلك أشكل بك ، وأشمل لمذهبك ، فى محتدك ، وعظيم خطرك ، ولا تعجلن فرب عجلة تهب ريثا ، والله يعصمك من خطل القول والعمل ، ويتم نعمته عليك كما أتمها على أبويك من قبل ، إن ربك حكيم عليم .

فقال ابراهيم : أصلحك الله تعـالى ! أمرت بسداد ، وحضضت على رشاد ، ولست عائدا لمـا يثلم مروءتى عندك ، ويسقطنى من عينك ، ويخـرجنى من مقدار الواجب الى الاعتذار . فها أنا معتذر إليك من هذه البادرة اعتذار مقر بذنبه ، معترف بجرمه ، وقد جعلت حقى من هـذا العقار لابن بختيشوع فليت ذلك يكون وافيا بأرش الجناية عليه ، ولم يتلف مال أفاد موعظة . وحسبنا الله ونعم الوكيل .

بين الدين والفلسفة
– ٢ –

تأويلات عقلية لبعض الأصول الدينية :

عرضنا فى المقال السابق لتأويل ابن سينا للأصل الأول من أصول العقيدة وهو « الوحدة » ورأينا كيف لجأ المعلم الثالث الى تفسير سورة الاخلاص ليؤيد بها منهجه فى التأويل .

النبوة : واليوم نعرض للأصل الثانى من أصول العقيدة وهو الإيمان بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، ولا يتيسر لنا ذلك إلا بالكلام عن النبوة على العموم ثم نخلص منها إلى إثبات نبوة محمد عليه الصلاة والسلام ، وسوف لا نذهب بعيدا ، فانا سنلتمس موضوعنا عند ابن سينا أيضا وأستاذه الفارابى ، ويقتضى منا منطق الأشياء أن نبدأ بالمعلم الثانى .

يتكلم الفارابى كثيرا فى النبوة ، ولعل ما يهمنا فى هذا الموضوع هو قوله بأن الحاسة التى يمتاز بها النبى هى المتخيلة ، فهى فى النبى تكون قوية وكاملة جدا ، بحيث لا يستنفد معها كلُّ المحسوسات الواردة عليها من الخارج كلَّ أوقاتها ، ولا تستخدمها جميعها كذلك للقوة الناطقة التى تقوم هى بخدمتها ؛ فهى بجانب عملها إزاء القوتين الحسية والناطقة يبقى لها جانب كبير من الوقت تعمل فيه عملها الخاص ؛ ففى فترات اليقظة يحدث لها كما يحدث أثناء النوم من تحللها وتحررها من أعمال القوتين الحاسة والناطقة ، وفى أثناء هذا تتصل بالعقل الفعال وتنعكس عليها منه صورة فى غاية الكمال والجمال . ويهمنا هنا أن نذكر أن هذه القوة المتخيلة القوية الكاملة فى استطاعتها أن تتقبل من العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة فتكون لها بذلك النبوة بالأشياء الإلهية . والى هذا أشار الفارابى بقوله « ولا يمتنع أن يكون الانسان إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال فيقبل فى يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة ، أو محاكياتها من المحسوسات ، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ، ويراها ، فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية » . فعند ما يصل الانسان الى هذه الدرجة من القوة فى قوته المتخيلة وهى أكملها وأتمها ، فقد وصل إلى أكمل وأتم المراتب التى يتمنى الوصول اليها ، والأنبياء هم الذين لهم مثل هذه القوة فى مخيلتهم ، وهم الذين وصلوا الى هذه المرتبة العليا .

هذا ملخص رأى الفارابى فى النبوة ، نتركه مؤقتا لنلتمس الموضوع عند تلميذه ابن سينا .

أفرد المعلم الثالث رسالة خاصة لاثبات النبوات على العموم ، والتأويل العقلى للملك والوحى سماها « إثبات النبوات وتأويل رموزهم » ، وهو ينهج فيها منهجا مخالفا لمنهج المعلم الثانى ،

فهو يمهد لنظريته بالكلام عما هو موجود بالقوة، وما هو موجود بالفعل، فيقرر أن ما وجد في شيء بالذات يصح فيه بالفعل أبدا، وما وجد في شيء بالعرض قد يكون فيه بالقوة مرة، وبالفعل مرة أخرى، وأن ما هو موجود بالفعل مسبب لما هو موجود بالقوة، والسبب مفضل على المسبب، أى أن الوجود بالفعل مفضل على الوجود بالقوة.

وعلى ضوء هذا يطبق نظريته على قوى النفس الانسانية، فهذه النفس التى أجمع الفلاسفة على تسميتها بالقوة الناطقة أو المفكرة، برغم أنها حظ مشترك بين الناس جميعا، لم يوهب الناس من قواها حظوظا متساوية. ولذا وجد التفاوت بين أفراد البشر بتفاوت درجات أنصبتهم من قوى النفس وملكاتها، وهذه القوى ثلاثة: القوة الأولى تسمى العقل الهيولانى، وسميت كذلك لأنها وإن كانت لها المقدرة على انتزاع الصور الكلية من مواردها، إلا أنه ليس لها القدرة على تحديد صورها مثلها كمثل الهيولى، أما القوة الثانية فلها ملكة التصور بالصور الكلية، وهى التى تحوى الآراء المسلمة العامية، وكلتا القوتين السالفتى الذكر عقلان تامان بالقوة. أما القوة الثالثة فهى التى تتصور بصور الكليات المعقولة بالفعل، وهى ليست شيئا آخر غير خروج القوتين السابقتين من القوة الى الفعل، ولذا أطلق عليها ابن سينا « العقل الفعال ». وسبيل خروج هاتين القوتين من القوة الى الفعل، إنما يتأتى عن طريق العقل الكلى أو النفس الكلية، وهى نفس العالم فى نظر ابن سينا، والذى تحققت فيه القوة الثالثة هو النبى الذى يتقبل الافاضة أو الوحى عن طريق القوة المفيضة التى تدعى الملك، فالنبى هو الشخص الذى انتهى اليه التفاضل فى الصور المادية، وإذا كان كل فاضل يسود المفضول ويرأسه فان النبى يسود ويرأس جميع الأجناس التى فضلها ...

هذا ملخص القول فى النبوة على العموم يكتفى به ابن سينا فى إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لكى لا يقع فى التطويل الذى يتحاشاه المعلم الثالث ما استطاع، فهو يختم قوله بالعبارة التالية: «فهذا مختصر القول فى إثبات النبوة وبيان ماهيتها، وذكر الوحى والملك والموحى، وأما صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فتبين صحة دعوته للعاقل إذا قاس بينه وبين غيره من الأنبياء عليهم السلام. ونحن معرضون عن التطويل » (١).

هذا رأى ابن سينا وذاك رأى الفارابى فى النبوة؛ إذا رحنا نحن نفاضل بين الرأيين وجدنا أن رأى ابن سينا أقرب الى الروح الدينية من رأى الفارابى وإن كانا يتفقان فى التعارض مع كثير من النصوص الدينية الثابتة؛ فقد ورد أن جبريل عليه السلام كان ينزل على النبى فى صورة بعض الأعراب، أو أنه كانت تسمع له صلصلة كصلصلة الجرس، الى غير ذلك من الآثار المتصلة بالوحى والالهام وكيفية نزوله، ولكن من الانصاف أن نقول إن الفيلسوفين

(١) تسع رسائل ص ١٢٤

لم يكونا أمام من آمن بكل ما ورد ونقل ، ولكن أمام من أنكر النبوة وهاجمها بعنف ، أمام قوم ـ كما قلنا فى المقدمة ـ لم يكفهم فى الاقتناع أن يقال لهم قال الله تعالى كذا ، أو قال الرسول صلى الله عليه وسلم كيت ، ولكنهم أرادوا دليلا يقوم على حجة العقل وبرهان المنطق .

وثمة مسألة أخرى يستنتجها الأستاذ دى بور De Boer من رأى الفارابى فى النبوة فى قوله : « والفارابى يذهب الى أن حكمة الفلاسفة وكذلك حكمة الأنبياء تفيض عن العقل ، وهو يذكر النبوة بين حين وآخر ويصورها بأنها أعلى مرتبة يبلغها الانسان فى العلم والعمل ، ولكن هذا ليس رأيه الحقيقى أو على الأقل ليس هو النتيجة المنطقية التى تلزم عن فلسفته النظرية ؛ تقول هذه الفلسفة إن أمور النبوة فى الرؤيا والكشف والوحى ونحوها تتصل بالخيال ، فهى فى المرتبة الوسطى بين الإحساس وبين المعرفة العقلية الخالصة ، على أنه إذا كان الفارابى فى آرائه فى الأخلاق والسياسة ، يجعل للدين شأنا كبيرا فى التهذيب ، فهو يعده من حيث قيمته الأخيرة ، أو فى مرتبة من المعرفة العقلية الخالصة » . [١]

ولقد عرض الأستاذ الدكتور ابراهيم مدكور لهذه المشكلة فى رسالته للدكتوراه « مكانة الفارابى فى العالم الإسلامى » ورد عليها بأن المعلم الثانى لم يلحظ هذه التفرقة ، والمعرفة عنده تترتب قيمتها على منبعها لا على وسيلتها ، فالفيلسوف والنبى يأخذان معرفتهما من العقل الفعال ، زد على ذلك أن هناك قوة قدسية فوق قوة المخيلة يتصل بها النبى ، وهى على حد تعبير الفارابى فى كتاب فصوص الحكم « قوة يذعن لها بالغريزة عالم الخلق الأكبر كما يذعن لروحك عالم الخلق الأصغر ، فيأتى النبى بمعجزات خارقة عن العادات » .



حاشية : نشكر حضرة صاحب العزة أستاذنا الكبير محمد فريد وجدى بك على تعليقاته القيمة على مقالنا السابق ، ونرجو أن تتاح لنا الظروف ، فنقدم أساس مذهبنا فى التأويل والتوفيق ، وليس أحب الينا من أن يناقش مناقشة علمية هادئة ليتبين الحق والسلام ؟

سعيد زايد
ليسانسيه فى الفلسفة

---

[١] ترجمة الأستاذ أبى ريده ص ١٥٣ ، ١٥٤

حول
كتاب مناهل العرفان ومبحث ترجمة القرآن

تفضل البحاثة الكبير الأستاذ محمد فريد وجدى بك مدير مجلة الأزهر الغراء ورئيس تحريرها ، فقرَّظ فيها بالجزء الرابع من المجلد الخامس عشر ، الجزء الثانى من كتابى مناهل العرفان فى علوم القرآن . كما تفضل من قبل فقرَّظ الجزء الأول من هذا الكتاب ، وقرظ كتاب المنهل الحديث فى علوم الحديث . وإنى لأشعر بدين فادح يثقل كاهلى بالشكر والتقدير لهذه التقاريظ العالية التى هى صورة من نفس مقرظها .

بيد أن هذا كله وما أعرفه من فضل الأستاذ وعلمه ، لا يجوز أن يحول بينى وبين واجب الدفاع عما أعتقد أنه الحق فى حكم ترجمة القرآن الكريم : ذلك الحكم الذى أعلن الأستاذ بأنه لم يَرُقْهُ من هذا الكتاب .

وإنى سأسلك مسلك صاحبى فى أسلوبه العف الوجيز الذى اختاره للنقد . أما من أراد التوسع والبسط فسبيله أن يقرأ بحثى فى الترجمة ، فإن فيه تحقيقا وتفصيلا وتدليلا ، كما أن فيه استعراضا لكثير من الشبهات وتمحيصا لها ، ومن بينها شبهة صاحبى التى أثارها بالذات .

١ — يقول الأستاذ : « إننى بذلت جهدا جاهدا فى أن ترجمة القرآن غير ممكنة » . والواقع أننى فصلت القول فى معانى الترجمة ، ورجعتها إلى معان أربعة ، وحكمت على ثلاثة منها بالجواز الشرعى الصادق بالوجوب : وهى ترجمة القرآن بمعنى تبليغ ألفاظه ، وترجمته بمعنى تفسيره بلسانه العربى ، وترجمته بمعنى تفسيره بلسان غير عربى . أما ترجمة القرآن بالمعنى الرابع وهو التعبير عما تضمنه القرآن الكريم بكلام استقلالى من لغة أخرى مع الوفاء بجميع معانيه ومقاصده ، فتلك هى التى حكمت باستحالتها عادة لا عقلا ، كما حكمت بحرمة محاولتها شرعا ، وقلت : إن هذا المعنى الأخير هو المعنى العرفى العام الذى لا تعرف الأمم سواه . أما المعانى الثلاثة الأول فخاصة بلغة العرب . ولا يجوز أن نخاطب الأمم الأجنبية ، بما لا تعرف من الاصطلاح الخاص باللغة العربية .

٢ — يقول الأستاذ : « إن حكمى على ترجمة القرآن بأنها غير ممكنة ، مبنى على إساءة الظن باللغات الأجنبية ، وعلى اعتقاد قصورها عما تستطيعه اللغة العربية » . والواقع أن الذى يقرأ بحثى من أوله الى آخره لا يجد فيه شيئا من ذلك . فما عقدت مقارنة بين اللغات ،

ولا اتخذت من امتياز اللغة العربية على غيرها دليــلا على عدم جواز هذه الترجمة ، بل لقــد قررت أن كافة اللغات ومنها اللغة العربية ، عاجزة كل العجز عن محاكاة القرآن وأداء ما احتواه فى صورة كاملة ، لا لنقص فى نفس اللغات ، ولــكن لتقاصر القدر البشرية عن أن تأتى بمثل القرآن وهو معجزة إلهية ، الى غير ذلك من الأدلة التى سقتها هناك مفصلة (من ص ٥١ــ٦٣) .

٣ — يقول الأســتاذ : « إن القائلين بجواز ترجمــة القرآن لا يقصدون منها إلا أداء ما وعوا من معــانى القرآن باللغات الأجنبية ، وهو أمر لا يمكن أن يوجــد من يجعــله من المحالات العقلية » ، والواقع أن أداء ما وعاه الواعــون من معانى القرآن باللغات الأجنبية ، لم أجعله أنا من المحاولات العقلية ولا العادية ولا الشرعية ، بل لقــد قررت فى بحثى جوازه جوازا صادقا بالوجوب الشرعى ، وأقمت الأدلة على ذلك ، وذكرت له خمس فوائد ، ودفعت عنه ثلاث شبهات (من ص ٣٦ ــ ٤٥) لــكنى قيدت هذا الجواز بقيود ، ومنعت أن يسمى ترجمة للقرآن باطلاق ، وشرحت وجهة نظرى فى ذلك .

٤ — يقول الأستاذ : « والذين يغارون على ترجمة القرآن ترجمة صحيحة ، إنمــا يحفزهم الى ذلك أن الاسلام أنزل للناس كافة لا للعرب خاصة ، وكلف المسلمون أن ينشروه بكل الوسائل بين الأمم قاطبة . ولا توجد وسيلة لذلك إلا أن يترجم القرآن ترجمة صحيحة ، وتنشر بين العالمين ليطلع عليها الناس طرا » .

ونحن نقول بمــا يقول به الأستاذ من عموم دعوة الاسلام ووجوب نشره ، ونحن لا نستطيع أن نوافقه على انحصار وسائل النشر والدعوة فى ترجمة القرآن ترجمة صحيحة ، وإلا فأين تلك الترجمة التى قام عليها نشر الاسلام من لدن عهد الرسول صلى الله عليه وأسلم وأصحابه وأتباعه وعهود ازدهار الاسلام الى يوم الناس هذا ؟ وإذا كانت هــذه الترجمة التى ينوه بها الأستاذ لا وجود لها وهى واجبة كما يقول ، فهل قصر سلف الأمة وخلفها فى هذا الواجب ؟ وهل تجمع الأمة على ضلالة ؟ !

الحق أن وسائل النشر والدعوة كثيرة مبسوطة فى كتب الدعوة والارشاد ، وأهمها نشر تعاليم الاســلام وهداياته ، وإزاحة الشبهات والعقبات من طريقه ، وتسلح الدعاة بالقوى المــادية والأدبية التى تحمى الدعوة وتبهر المدعوين . والحق أن سلفنا الصالح لم يقصروا عن واجب ولم يقعدوا عن غاية . والحق أنه يسعنا ما وسعهم ، بل ياليتنا نبلغ شــأوهم ! وأقسم غير حانث أننا لو نشطنا نشاطهم وصدقنا صدقهم ، لــكان للاسلام والمسلمين والدنيا كلها شأن آخر ! ويرحم الله الامام مالــكا فى قوله : « لن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها »

٥ — يقول الأســتاذ : « وقد انتهينا إلى عهد كثرت فيه الدعايات الدينية ، وتسلحت كل أمة بأسلحتها الأدبية ، من ترجمة كتبها المقدسة الخ » . ونحن نوافق الأستاذ على وجوب

النشاط فى الدعوة إلى الاسلام ، وعلى وجوب التسلح بكافة الأسلحة المشروعة لهذه الدعوة ، ولكننا لانوافقه على أن ترجمة القرآن بذلك المعنى العرفى العام مظهر من مظاهر هذا النشاط ولا سلاح من هذه الأسلحة . وإذا كان الأجانب قد ترجموا ما أسموه كتبهم المقدسة فإن المسألة أكبر من أن تكون مسألة تقليد مجرد ؛ كيف وطبيعة القرآن غير طبيعة هذه الكتب التى زعموها مقدسة ، بل طبيعة القرآن غير طبيعة سائر الكتب الإلهية والبشرية ، فإن منزله سبحانه قد صاغه صياغة جلت عن أن يكون لها مثال ، وأودعه معانى ومقاصد تنفد البحار ولا تنفد هى بحال ، ومسحه مسحة تحدى بسببها العالم ولا يزال يتحداه على مدى الأجيال ! « قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا » .

أما بعد فإن خلاف المختلفين فى الترجمة القرآنية يكاد يكون خلافا لفظيا فى كثير من نقاط بحثها ، وإنى لأعتقد أنه إذا ّمحت العصبيات وحسنت النيات ، أمكن أن يتلاقى الجميع فى نقطة وسط لا إفراط فيها ولا تفريط ، وما أشد حاجتنا الى التصافى والتعاون والاتحاد ، فى هذا الزمان الذى نهكنا فيه التشاحن والتطاحن والشقاق .

وإنى فى الوقت الذى أجاهر فيه باستحالة ترجمة القرآن ترجمة عرفية ، أهيب بالقادرين منا أن يترجموا للأجانب ما استطاعوا من هدايات القرآن وتعاليمه ، وأن يترجموا لهم ما استطاعوا من العلوم الدينية كالتفسير والحديث والسيرة والأخلاق والفقه ، وأن يعالجوا شبهاتهم التى أطلقوها هنا وهناك فى الكتب والصحف والمجلات وفيما زعموه ترجمات للقرآن الكريم .

بل إنى لأعتقد أن العالم الاسلامى نفسه ، قد بات الآن فى أشد الحاجة الى إخراج هدايات القرآن وعلوم الاسلام إخراجا جديدا ، يساير أفكار المعاصرين ويرضى أذواقهم ويشبع حاجتهم ثم يدفعهم دفعا الى النهضة ، عن شعور قوى بعظمة الاسلام وجلال القرآن !

وختاما أكرر شكرى لصديقى العلامة فريد بك ، راجيا أن يعيد النظر فيما كتبه ، وأن يفسح صدره وصدر مجلته الغراء للمناقشة إذا احتاج الامر الى مناقشة ، فان الحقيقة بنت البحث ، والى الله نضرع أن يجمعنا على الحق « والله يقول الحق وهو يهدى السبيل » ؟

محمد عبد العظيم الزرقانى

المدرس بكلية أصول الدين

تعقيب على المقال السابق

نشرنا ما أرسله الينا فضيلة الأستاذ الجليل الشيخ محمد عبد العظيم الزرقانى ، ردا على النقد الذى وجهناه الى ما نشره فى كتابه (مناهل العرفان) عن ترجمة القرآن الى اللغات الأجنبية ، ونرى أن نعقب عليه بكلمة لا بد منها ، تجلية لحقيقة هذا الموضوع الجلل فنقول :

يقول فضيلته : « إن أداء ما وعاه الواعون من معانى القرآن باللغات الأجنبية ، لم أجعله أنا من المحالات العقلية ولا العادية ولا الشرعية ، بل قررت فى بحثى جوازه ، لكنى قيدت هذا الجواز بقيود . ومنعت أن يسمى ترجمة القرآن باطلاق » .

لماذا ؟

قال فضيلته : لأن « طبيعة القرآن غير طبيعة سائر الكتب الإلهية والبشرية ، فان مُنزله سبحانه قد صاغه صياغة جلت عن أن يكون لها مثال ، وأودعه معانى ومقاصد تنفد البحار ولا تنفد هى بحال ، ومسحه مسحة تحدى بسببها العالم ، ولا يزال يتحداه على مدى الأجيال » .

نقول هذا كله مسلم به ، ولكنا لسنا بصدد الاتيان بمثل هذا القرآن ، وإنما نحن بصدد ترجمته ، وقد ترجمت فاتحته على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الفارسية وصلى بها جماعة من الفرس ، ولم ينكر النبى ذلك . واستند على هذا الأثر الامام الأعظم فأجاز ترجمة القرآن ، وأجاز الصلاة به لمن لم يعرف العربية ، بعد أن كان أجازها لمن يعرفها ومن لم يعرفها . وإليك ما جاء فى كتاب (المبسوط) لشمس الأئمة السرخسى صفحة ٣٧ من مجلده الأول قوله : « استدل أبو حنيفة بما روى أن الفرس كتبوا الى سلمان رضى الله عنه أن يكتب لهم الفاتحة بالفارسية ، فكانوا يقرأون ذلك فى الصلاة حتى لانت ألسنتهم » .

وقد أفتى الأستاذ الكبير الشيخ محمد بخيت ، وهو مفتى الديار المصرية ، الترانسفاليين وقد سألوه عن إمكان الصلاة بترجمة القرآن ، بجواز الصلاة بها ، فاليك نص كلامه ننقله عن مجلد سنة ١٩٠٣ لمجلة المنار . قال :

« وفى (النهاية والدراية) أن أهل فارس كتبوا إلى سلمان الفارسى أن يكتب لهم الفاتحة بالفارسية ، فكتب ، فكانوا يقرءون ما كتب فى الصلاة حتى لانت ألسنتهم ، وقد عرض ذلك على النبى صلى الله عليه وسلم ولم ينكر عليه »

وزاد المرحوم الشيخ محمد بخيت فى بيانه فى تلك الفتوى فقال :

« وتجوز القراءة والكتابة (أى للقرآن) للعاجز عنها بشرط أن لا يختل اللفظ ولا المعنى ، فقد كان تاج المحدثين الحسن البصرى يقرأ فى الصلاة بالفارسية لعدم انطلاق لسانه باللغة العربية » . والحسن البصرى من أهل القرن الأول ومن أشهر أئمة المسلمين .

وهذا المفتى الكبير رحمه الله لم يخرج عن دائرة مذهبه ومذهب الدولة المصرية ، وهو مذهب أبى حنيفة ، الذى يبلغ عدد أتباعه نحو ثلثى عدد المسلمين ؛ فجميع الهنود ويبلغ عددهم نحو مائة مليون ، وجميع الصينيين وتبلغ عدتهم نحو خمسين مليونا ، وجميع الترك وأهل التركستان الصينى والروسى ، ويرتفع عددهم الى ثمانين مليونا ، وأهل اندونوسيا ولا يقل عددهم عن ستين مليونا ، يتبعون مذهب أبى حنيفة ، هذا عدا المؤتمين به فى سائر بلاد الإسلام ،

فتكون جملتهم أكثر من ثلاثمائة مليون مسلم ، وهو قدر لا يقل عن ثلثى عدد جميع المسلمين فى الأرض .

وليس يخفى أن علماء الأحناف لم يخف عليهم شىء مما ذكره نظراؤهم من علماء المذاهب الأخرى ، فلم يروها تصلح أن تكون مانعة من ترجمة القرآن إلى اللغات الأجنبية .

ولم تكن جمهرة الأئمة الأولين يحرمون ترجمة القرآن إلى اللغات الأجنبية ، وإنما كانوا يحرمون القراءة بها فى الصلاة ، على اختلاف بينهم فى حظر ذلك . فأما الحنابلة فقد منعوا الصلاة بترجمته بتة . وقد نقل فضيلة الأستاذ الشيخ الزرقانى عن ابن حزم قوله : «من قرأ أم القرآن أو شيئا من القرآن فى صلاته مترجما بغير العربية . . . . . بطلت صلاته » . وعلل رحمه الله ذلك بقوله : « لأن الله تعالى قال : « قرآنا عربيا ، وغير العربى ليس عربيا ، فليس قرآنا » .

وليس حتى فى هذا القول تحريم للترجمة كما ترى .

ونقل فضيلته عن كتاب الأم للإمام الشافعى قوله تحت عنوان (إمامة الأعجمى) : « وإذا ائتموا به ، فان أقاما معا أم القرآن ، ولحن أو نطق أحدهما بالأعجمية ، أو لسان أعجمى فى شىء من القرآن غيرها ، أجزأته ومن خلفه صلاتهم » .

قال أئمة الشافعية فى بيان هذا الكلام إن الامام والمؤتم به إذا قرآ الفاتحة بالعربية ، ثم قرأ الامام الأعجمى شيئا من القرآن بعدها مترجما بلسانه ، لا تبطل صلاته ولا صلاة من خلفه ، واليك نص كلامهم : « فهذا النص يدل على أن اللسان الأعجمى بعد قراءة المفروض عنده وهو الفاتحة لا يبطل الصلاة ، وهو موافق للحنفية فى هذا » انتهى . ولا يخفى أن الامام الشافعى لو كان يذهب الى أن ترجمة القرآن محظورة كل الحظر ، لما أجازها فى الصلاة فى غير الفاتحة ، والصلاة أرفع أركان الاسلام بعد الشهادتين ، وهذا دليل ضمنى منه على إمكان ترجمة القرآن والترخيص بالصلاة به فى غير الفاتحة .

ومذهب المالكية هو إمكان ترجمة القرآن على الوجه المعروف عند أهل هذا العصر ، أى فى عباراته المطلقة الدالة على معان مطلقة ، فهو صريح فى ذلك كل الصراحة ، وقد نقل فضيلة الأستاذ الزرقانى عنه قول المحقق الشاطبى فى كتابه الموافقات ، وهو : « للغة العرب من حيث هى ألفاظ دالة على معان نظران ، أحدهما من جهة كونها ألفاظا دالة على معان مطلقة ، وهى الدلالة الأصلية ، والثانى من جهة كونها ألفاظا وعبارات متعددة دالة على معان خادمة ، وهى الدلالة التابعة . فالجهة الأولى هى التى تشترك فيها الألسنة ، وإليها تنتهى مقاصد المتكلمين ، ولا تختص بأمة دون أخرى » .

وعليه فقد جوز الامام الشاطبى ترجمة القرآن على الوجه الأول ، ورآه متعسرا على الوجه الثانى ليس بالنسبة للقرآن فحسب ولكن بالنسبة لكل كلام آخر .

وهل يقصد من يقولون بجواز ترجمة القرآن غير ترجمته على الوجه الأول ، وهل يعرف المعاصرون للترجمة معنى غير هذا الوجه ؟ إن المترجم المعاصر يقرأ ما يترجمه مثل قوله تعالى « ضرب لكم مثلا من أنفسكم ، هل لكم مما ملكت أيمانكم من شركاء فيما رزقناكم فأنتم فيه سواء ، تخافونهم كخيفتكم أنفسكم ، كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون . بل اتبع الذين ظلموا أهواءهم بغير علم ، فمن يهدى من أضل الله وما لهم من ناصرين . فأقم وجهك للدين حنيفا ، فطرة الله التى فطر الناس عليها ، لاتبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون . منيبين إليه واتقوه ، وأقيموا الصلاة ولا تكونوا من المشركين . من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا ، كل حزب بما لديهم فرحون . » ، يقرأها ويفهمها بالرجوع إلى ما قاله المفسرون ثم يضعها فى قالب أية لغة من لغات العالم ، فتجىء مطابقة لما هى عليه ، لا تنقص ولا تزيد . فهو على هذا الوجه ينقل ألفاظا وعبارات مطلقة من اللغة العربية إلى اللغة الأجنبية بالفاظ وعبارات مطلقة مثلها ، ولو فعل غير ذلك اعتبر محرفا . والمعاصرون لايعرفون غير هذا الوجه من الترجمة . وإذا كانت فى نظر مثل الشاطبى وابن قتيبة وسائر علماء المالكية ممكنة ، فمسألة ترجمة القرآن لاتعتبر بدعة سيئة ، ونكون فى نظر الامم خالصين من الشذوذ الذى يلاحظونه علينا من تجادلنا حول هذه المسألة .

وإذا أضفنا الى ذلك أن الشافعية يبيحون القراءة بترجمة القرآن فى غير الفاتحة ، والمالكية يبيحون ترجمته على جهة دلالته الأصلية ، والأحناف يبيحون الصلاة بالترجمة فى الفاتحة وغيرها لمن يجهل العربية ، حصلنا من وراء ذلك على رخصة شرعية بترجمته ترجمة رسمية .

لما عرض الامام جار الله الزمخشرى لتعليل نزول القرآن باللغة العربية وحدها ، مع أنه مفروض على الأمم كافة وهم على لغات مختلفة قال فى حل هذا الاشكال :

« لا يخلو إما أن ينزل (أى القرآن) بجميع الألسنة أو بواحد منها ، فلا حاجة الى نزوله بجميع الألسنة ، لأن (الترجمة) تنوب عن ذلك وتكفى التطويل ، فبقى أن ينزل بلسان واحد . فكان أولى الألسنة لسان الرسول لأنهم أقرب اليه ، فاذا فهموا عنه وتبينوه ، وتنوقل عنهم وانتشر ، قامت (التراجم) ببيانه وتفهمه ، كما ترى الحال وتشاهدها من نيابة التراجم فى كل أمة من أمم العجم » .

هذا هو رأى أئمتنا وعلمائنا الأولين ، وهو يتفق وعقلية المعاصرين ، فلا يجوز لنا وفى عنقنا أمانة تبليغ هذا القرآن إلى الأمم كافة ، أن نضع أمام هذه المهمة العالمية العراقيل ، بالتحرج مما لم ير أوائلنا حرجا فيه .

نحن نعتقد أن القرآن الكريم قد بلغ الغاية فى سمو النظم ، وعلو الحكمة ، وجلالة المقاصد ، وبعد غور المرامى ، ولكننا لا نذهب بالغلو فى هذه الأوصاف الى درجة التعطيل ، فليس

هو بطِلَّسم تضل العقول فى فهمه ، أو بأحاج لا تصل منها الأفهام الى حقيقة ، لأن هذا الفهم ينافى ما وصفه الله به ، إذ وصفه بأنه آيات بينات ، وقد أنزله ليتدبره الناس ويعقلوه ، ويعملوا بما فيه ؛ بل صرح بأكثر من هذا فقال : « ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر ؟ » ، كررها أربع مرات فى سورة واحدة . ونص على أنه كان بمعناه فى لغات الأمم السابقة فقال تعالى : « إن هذا لفى الصحف الأولى ، صحف ابراهيم وموسى » ، ومعنى هذا أنه يمكن التعبير عنه بألسنة الخلق كافة ، وإلا لما شرع هذا الدين للناس كافة .

إن المترجمين الأوربيين قد ترجموا الكتب الرمزية كالهيروغليفية المصرية والسانسكريتية الهندية الخ الخ ، فهل يقبلون منا أن نقول لهم : إن القرآن بوصفه دينا عاما يعنيكم كما يعنينا ، ولكننا لا نستطيع أن نعطيكم منه إلا ترجمة لتفسيره ، أما ترجمته على ما هو عليه بألفاظه المطلقة ومعانيه المطلقة فلا ؟ لا ، لا يتأتى لنا أن نقول لهم هذا ويقبلوه منا ، بل يدأبون على ترجمته على أسلوبهم ، ونكون نحن المسئولين عما يقع فيه من تحريف .

يقول فضيلته : « لا نستطيع أن نوافقه (يريدنا) على انحصار وسائل النشر والدعوة فى ترجمة القرآن ترجمة صحيحة ، وإلا فأين تلك الترجمة التى قام عليها نشر الاسلام من لدن عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه وأتباعه وعهد ازدهار الاسلام الى يومنا هذا ؟ وإذا كانت هذه الترجمة التى ينوه بها الأستاذ لا وجود لها وهى واجبة كما يقول ، فهل قصر سلف الأمة وخلفها فى هذا الواجب ؟ وهل تجمع الأمة على ضلالة ؟ » .

ونحن نقول :

(أولا) لا محل لذكر الاجماع هنا ، لأنه لا يصدق إلا على عمل إيجابى أو سلبى اتفق عليه بعد إجالة النظر فيه ، لا على كل عمل أو وسيلة لم تتخذه الأمة لعدم توافر دواعيه ، أو لعدم اقتضاء الأحوال إياه ، كالأمر الذى نحن بسبيله ، ولو كان إجماع الأمة ينعقد على كل ما لم يفعله أوائلها ، لما كان هنالك معنى للسنة الحسنة التى يقول عنها النبى صلى الله عليه وسلم : « من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها الى يوم القيامة » ، ولاستدت فى وجه المسلمين كل وسيلة جديدة من وسائل الوصول للاغراض البعيدة ، إذا دعت اليها الدواعى أو اقتضتها الظروف ؛ فهذا الحديث يفتح أمام المسلمين باحات التجديدات النافعة . وقد أخذ صدر هذه الأمة بكل جديد مفيد صادفوه عند الأمم .

(ثانيا) إن انتشار الاسلام فى عهده الأول بين الأجانب لم يقم على ترجمة القرآن ، ولو كانت له ترجمة إذ ذاك لما أفادت بشىء ، لأن نسبة الأمية فى الأمم كانت كنسبة تسعة وتسعين الى واحد ، وفى مثل هذه البيئات لا يفيد نشر الأديان بواسطة الكتب . زد على ذلك أن الحرية الدينية كانت مقيدة ، فلا يسمح رجال الدين للناس بأن يقرأوا ما يناقض كتبهم المقدسة .

فكان انتشار الإسلام فيهم إذ ذاك بالقدوة ، فانهم لما آنسوا من الفاتحين عزوفا عما بأيديهم

من متاع الدنيا ، وعدالة لم يروا مثلها من حكوماتهم ، حتى أنهم كانوا ينصفونهم من أنفسهم ، ورحمةً بالضعفاء بحيث كانوا لايفرقون بين الناس من أجل عقائدهم ، دفعتهم هذه المثل العليا إلى الدخول فى هذا الدين الذى يساوى بين الناس كافة ، وينشد أهله الفضيلة لذاتها . ولكننا فى زمان أضاعت جماعاتنا فيه المثل العليا ، وعولت فى أكثر تصرفاتها على عادات سيئة ، وبدع ينفر منها الطبع والذوق ؛ فلم يبق أمامنا من وسيلة للتعريف بالدين الذى عهد إلينا تبليغه إلا ترجمة كتابه ، فهل نحرم العالم من هذه الوسيلة أيضا ، وهم من شيوع التعليم فيهم بحيث لا يجهل القراءة منهم أكثر من خمسة فى المئة ، ومنهم أمم نسبة المتعلمين فيها مائة فى المائة ؟

فسلفنا الصالح لم يقصروا فى هـذا الأمر ، ولو فعلوه قبل أن تتقرر الحرية الدينية بين الشعوب لما أفاد شيئا ، إذ كانت تصادَر الكتب ، ويحكم على مقتنيها بالاعدام ، وهذه الحرية لم تتقرر إلا بعد الثورة الفرنسية ، أى بعد سنة (١٧٨٩) .

هذه هى الأسباب التى صرفت آباءنا عن الدعوة للاسلام بنشر تراجم لكتابه . أما قرأنا فى تاريخ أوربا أن القائمين على الدين هنالك كانوا قد أقاموا هيئات سموها محاكم التفتيش ، مهمتها مراقبة الحركة العقلية فى الناس ، حتى إذا آنست أن عالما منهم وضع كتابا علميا فيه بعض المخالفة لكتبهم قبضوا عليه وعاقبوه بالموت حرقا ؟ فما ظنك بمن يقتنى كتابا يدعو إلى دين جديد ؟

وهناك عقبة كانت تجعل ترجمته كأن لم تكن وهى عدم وجود أداة النشر وهى المطبعة ، وهى لم تخترع على علاتها إلا فى القرن الخامس عشر ، ولم تدخل بلاد المسلمين إلا على عهد المغفور له محمد على ، أى منذ نحو مائة وخمسة وعشرين سنة .

لهذا أهبنا بأئمتنا منذ سنين أن ينشطوا لاتخاذ الأهب العصرية لنشر الاسلام ، وأهمها ترجمة كتابه الى اللغات الأجنبية ، وتوزيع ملايين من نسخه فى العالم كله كما يفعل أئمة الملل الأخرى ، أما ما يستحسنه فضيلة الأستاذ من الاقتصار على نشر تعاليمه وهداياته فلا يفيد ، ولو كان يفيد لعول عليه منافسونا من أهل الأديان ، وهم أعرف منا بأساليب النشر والتأثير ، لأن الشك يفسد على المدعوين كل ما يستفيدونه من أثر الدعوة ، ويعتبرونها من الألاعيب البيانية ، والمداورات الخلابية ، فلا تقنعهم غير النصوص الكتابية .

لما كان المسيو لامبير ناظرا لمدرسة الحقوق عرض له ذكر المذاهب الفقهية فزعم أن المسلمين قصروها على أربعة ؛ فقال له بعض الطلبة إن الاسلام لا يوصد باب الاجتهاد الى يوم القيامة ، فرد عليهم بقوله : إنكم تستخدمون ثقافتكم فى فهم الدين وتخلعون عليه ما ليس فيه ، ولم يسلم بما قالوا . فلو اكتفى المسلمون بنشر هـدايات القرآن باللغات الأجنبية لاتهم المسلمون بهذه التهمة نفسها ، فتصبح غير مغنية عن ترجمة الكتاب نفسه ؟

محمد فريد وجدى

مجلة الأزهر

مجلة دينية علمية خلقية تاريخية حكمية

تصدرها مشيخة الأزهر

في كل شهر عربي

ماعدا شهري ذي القعدة وذي الحجة

الجزء السابع	رجب سنة ١٣٦٣	المجلد الخامس عشر

مدير إدارة المجلة ورئيس تحريرها

محمد فريد وجدي

الإدارة

ميدان الأزهر

تليفون : ٨٤٣٣٢

الرسائل تكون باسم مدير المجلة

الاشتراكات عن سنة

	ملیم
داخل القطر	٢٠٠
لطلبة الجامعة الأزهرية خاصة ...	١٠٠
خارج القطر	٣٠٠

ثمن الجزء الواحد ٢٠ مليما داخل القطر و ٣٠ خارجه

(مطبعة الأزهر — ١٩٤٤)

فهرس

الجزء السابع — المجلد الخامس عشر

بسم الله الرحمن الرحيم

السيرة المحمدية

تحت ضوء العلم والفلسفة

ذكرنا فى الفصل السابق أن أول ما تصدى له القرآن الكريم من إصلاح الشخصية الانسانية ، هو تطهيرها من العقائد الوثنية ، وهذا فى نظر العقل والعلم من الحكمة بالمكان الأرفع ، لأن الوثنية تجمع من عيوب العقلية ما لا تجمعه عقيدة أخرى ، فهى لا تناقض المنطق والفطرة السليمة فحسب ، ولكنها تعد الذهن لقبول كل الأوهام التى يمكن تصورها ، لأنها باعتبارها وليدة الجهل والوهم ، تفتح باب النفس على مصراعيه للخيالات والضلالات ، فيكون الحائل المنيع دون هذا التيار من الخرافات هو سد هذا الباب سدا محكما ، وتطهير النفس من جميع ما تراكم عليها بسببها من أقذاء الأباطيل، ثم إيتاؤها بالحقائق السليمة من الشوائب وهو عين ما صنعه الاسلام ، وكان أول ما لقن جماعته العقائد الصحيحة مع جميع حوافظها على أكمل ما يمكن أن تكون كما بينا ذلك فى فصلنا السابق .

ولكن الشخصية الانسانية لا يتم إصلاحها بمجرد إصلاح عقيدتها الدينية ، فان لها تعلقات شتى بشئون الحياة الروحية والجثمانية ، فان لم تقوَّم من هذه الناحية ، فتعتدل على أسلوب سَوِىّ فى الاشتغال بها ، فسدت وانحطت ، وسلك صاحبها السبل الملتوية الملائمة لها ، واندفع فى الحيوانية الى مكان سحيق .

لذلك عنى الاسلام بتقويم تلك الشخصية تقويما يحميها من الاندفاعات الطائشة ، فى كل ضرب من ضروب المحاولات الحيوية ، حتى لا تبتعد بصاحبها عن الغاية التى قُدرت للانسانية .

ولما كان الانسان لا يتكلف أن يخضع للمقومات الأدبية ، إلا إذا اعتقد أنه قد قُدر له سمو يجب أن يصل اليه ، وأن له ميزة يجب أن يقوم بحقها ، ليحصل على جميع لوازمها ، كشف الاسلام له أمرا لم يُكشف لمن سبقه من العالمين ، وهو أن الله خلق الانسان ليكون خليفته على الأرض ، يحيي مواتها ، ويستخدم مواردها ، ويذهب فى الابداع بها والترقى فيها الى أبعد الحدود ، ويمثل فيها صفات الخالق من الرحمة والعدل والتعمير ، وليوصلها الى أعلى

ما هى أهل له بالقوة ، فقال تعالى « إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان إنه كان ظلوما جهولا » ، فأى سمو يتخيله الانسان على سطح هذه الأرض أكبر من أن يستودعه الخالق أمانة أكبرت السموات العلا ، والأرض والجبال الشم أن تحملها ، وخشيت تبعاتها ؟ لا شك عندنا فى أن هذه الأمانة هى أن يكون خليفة لله على الأرض. فأى حافز يحفزه على القيام بحق هذه المرتبة أقوى من علمه بهذا الشرف الذاتى ؟

لا جرم أن هذا الاسلوب الإلهى فى رفع القوى المعنوية فى النفس الانسانية ، لا يعقل أن يعدله أسلوب آخر ، مما نراه فى كتب التربية النفسية حتى فى هذا العصر ، الذى عنى أهله برفع مستوى الانسانية عما هو عليه ، ليضطلع أفرادها بما تستدعيه منهم واجباتهم الاجتماعية والعمرانية .

الفرق بَيِّن لكل ذى عقل وعينين ، ألم تر أن أمة كانت فى غدها على أحط ما يمكن أن تكون عليه جماعة ، من عقائد وثنية ، وعادات وحشية ، وشذوذات أدبية ومادية ، تطورت فى سنين معدودة إلى أمة تدين بأرفع العقائد التنزيهية ، وتلتف حول أسمى الأصول الاجتماعية ، وتجعل روابطها الآداب العالية ، والأصول السامية ، وتحرى الحق والعدل والرحمة والمساواة ، بدل الحاجات المادية ، والمطامح الهوائية ؛ وتنال خلافة الله فى الأرض ، فى كل ناحية من نواحى الكمالات الصورية والمعنوية ، حتى صار يقصدها من سبقها فى الحضارة بألوف السنين ، يلتمسون منها أن تتفضل عليهم بما فُتح عليها من أنوار العلم ، وأصول الحكمة ، وأسرار الطبيعة ؟

هذا انتقال لم يعهد له شبيه فى تاريخ الخليقة ، وليس له من سبب إلا هذا الأسلوب الالهى فى تربية النفوس ، وعلاج القلوب ، وضبط الأهواء ، وقهر سلطان الشهوات ، وقمع ضراوة الحيوانية ، ومحق الهمزات الشيطانية ، وتوجيه الميول الشريفة المنزوية فى أحناء الصدور ، وثنايا القلوب الى أشرف المحاولات الأدبية ، وأقوم النزعات الخلقية .

وقد ذكر الله فى كتابه الكريم أنه منح الانسان هذه الخلافة ، وحلاه بجميع الخصائص التى تجعله جديرا بها ، فقال تعالى . « وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة ؛ قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ، ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ؟ قال إنى أعلم ما لا تعلمون . وعلم آدم الاسماء كلها (أى ما هو مستعد له من العلم والحكمة والابداع) ثم عرضهم على الملائكة ، فقال أنبئونى بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين . قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا ، إنك أنت العليم الحكيم . قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم ، فلما أنبأهم بأسمائهم ، قال ألم أقل لكم إنى أعلم غيب السموات والأرض ، وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون ؟ وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين » .

فكان هذا الافضاء للمسلمين بأمر هذه الخلافة ، وما خُولوه من شرفها وجلالتها أكبر حافز لهم على تطلب ضروب الكمالات ، وعلى العزوف عن صنوف النقائص والخساسات ؛

ناهيك بمن يعتقدون أنهم من سمو الفطرة ، وعلو الجبلة ، بحيث تسجد لهم الملائكة ؛ أن هؤلاء لا يفكرون إلا فى بلوغ هذه المنزلة لأنفسهم ومجتمعهم ، ولا يعُدون الذين يأمرونهم بالمعروف ، وينهونهم عن المنكر ، ثقلاء متطفلين ، ولكن هداة مرشدين ، يشكرونهم على ما تبرعوا به من أوقاتهم فى سبيل تنبيههم الى تدارك أنفسهم ، قبل أن ترين آثامهم على قلوبهم فلا يعودون يرعوون .

هل بالغ الاسلام فى الإفضاء بهذا السر العظيم للانسانية ؟ لا والله ، فقد أثبت العلم التجريبى الصحيح فى القرنين الأخيرين ، أن القلب الانسانى مستقر لشخصية ذات خصائص علوية ، وأنها قابلة للتطور الى غاية لايتصورها العقل ، بحيث لا تُعد شخصيته الظاهرة إذا قيست بها الأشياء لا يؤبه له ، مادام قد استوعبته الحاجات البدنية ، والشهوات البهيمية .

وهذا العود من العلم الرسمى الى الاشادة بالشخصية الباطنية للانسان ، يرجع الفضل فيه الى علماء جريئين ، توصلوا الى تجلية هذه الشخصية الباطنية ، بمحو الشخصية المادية بواسطة إيقاع الانسان فى نوم صناعى ، مع محافظته على خاصة التكلم ؛ فتبين لهم أنه يرى ويسمع ويحس بغير الأعضاء الجثمانية المخصصة لذلك ، وأن إدراكه لا يقف عند الحدود التى تنتهى إليها قدرة تلك الأعضاء ، فيرى ما يخطر ببال المحيطين به والبعيدين عنه ، ويقرأ ما فى جيوبهم وحقائبهم من المخطوطات ، وما فى باطن خزائنهم من المؤلفات ، ويرسل الى البعيدين عنهم من أصدقائهم ، والمجربين أمثالهم ، فيأتيهم فى مثل لمح البصر بما يعملونه داخل حجراتهم ؛ فإذا سئلوا تليفونيا أجابوا بصدقه فيما أخبرهم به . لاتصده المسافات الشاسعة عن الانتقال اليها بروحه ، ولا تحجب الاستار عنه ما يراد منه الأخبار به . فإذا أوقظ هذا النائم وسئل عما حدث له ، أجاب بأنه لم يعلم عنه شيئا . فإذا أُنيم مرة أخرى وسئل عما حدث فى نومته الأولى ، أخبر عنه تفصيلا ولوكان بين الدفعتين سنون كثيرة ، مما دل المجربين على أن الشخصية الباطنة للانسان هى شخصيته الحقيقة ، وإنما حجبها عنه ما توسط بينهما من الجسم .

فاستنتج العلماء الذين وقفوا على هذه المعلومات التجريبية ، وقد بلغوا عددا فى نحو مئة سنة يقدّر بالألوف الكثيرة ، أن للانسان روحا مستقلة عن الجسد ، بدليل ظهورها بهذا المظهر الرائع وهو نائم ، وبأنها موطن الادراك والعقل دون المخ ، لأنها تأتى كل ما تأتيه وهو تحت تأثير النوم حيث يقف عمل المخ ، ولأن ما تظهر به يفوق قدرته بما لا سبيل الى إنكاره .

واستنتجوا منه أيضا أن الروح مستقلة عن الجسد استقلالا مطلقا ، بدليل أنها تنتقل روحيا ، وتأتى بالمعلومات من أقصى الأرض ، فلو كانت الروح مجموع وظائف جثمانه ، أو هى دمه أو أعصابه كما يقولون ، لما استطاعت أن تأتى بشىء خارج محيط تلك الأعضاء ؛ واستقلال الروح يؤيد عقيدة بقائها بعد فساد جسدها وتحلله .

فكل هذه الثمرات العلمية التجريبية صدَّقت الدين أكمل تصديق ، وأصبح لا مناص لكل ظهير له من أن يدرس هذه التجارب دراسة علمية ، ويستند اليها فى تدريس العقائد ، وإلا بقى الشاك على شكه ، وكثر عدد الشاكين يوما بعد يوم ، بالدعاية القوية التى يقوم بها الماديون ، ويصادف المتدينون منهم أمرا إدًّا .

إن الذى دعانا لأن نستطرد لهذا كله ، أن المقام اقتضاه ، وأن الأمانة الإلهية التى ينوه بها الحق سبحانه وتعالى لا يستطاع إدخالها فى عقول المعاصرين إلا على هذا الوجه ، فاذا كان أوائلنا اكتفوا بما قاله عنها الشرع ، فان معاصرينا الذين أُشربوا تعاليم العلم العصرى لا يستطيعون أن يحنوا الرؤس إجلالا لهذا الأمر إلا اذا سنده العلم ، العلم التجريبى على مقتضى دستوره القويم .

فتأمل فى الحكمة الاسلامية ، وبُعد مداها فى تربية النفوس ، وترقية القلوب ، وحمل أمة برمتها على القيام بحق خلافتها ، والاضطلاع بأعبائها بين الأمم ، حتى كانت المثل الحى على صحتها ، وحتى جنت من ثمراتها ما لم تجن أمة من سمو المبادىء ، وأصالة الأصول ، وكرامة الوجود ، وزعامة العالم أجمع فى جميع مجالات النشاط العقلى والعلمى والفنى فى الأرض ، بعد أن كانت مضرب الأمثال فى الانحلال الاجتماعى والأدبى ، وزادت على ذلك مساماة الجماعات البشرية فى كل شىء حتى من أشياء الحياة الأرضية .

نعم إن الكلام فى سمو الفطرة الانسانية قديم ، وإن الفلاسفة اليونانيين وفى مقدمتهم سقراط وأفلاطون ، يُحفظ عنهم كلام جليل فى هذا الباب ، ولكنهم عجزوا جميعا ، وعجز كل من جاء بعدهم إلى يومنا هذا ، أن يؤلفوا عليه أمة تقوم على سمته ، وتبلغ بالجرى على صراطه ما يجعله حقيقة عملية للناس أجمعين .

نعم قالوا فى هذا السمو الشىء الكثير لا على أسلوب القرآن ، ولا على أن يكوِّن أمة برمتها ، ولا ليكون برنامجا اجتماعيا لدولة عالمية ، كما فعل الاسلام . فالاسلام وحده هو الذى استطاع أن يجمع قلوب أمة برمتها على هذه الحقيقة العظمى ، أقول العظمى لأنه لا يوجد أعظم منها فى تقويم حياة الانسان ، وإيصاله الى ذروة الكمال الصورى والمعنوى .

إن الدين الذى صرح على رءوس الأشهاد بأن الانسان أفضل من الملائكة ، وبز جميع الفلسفات قديمها وحديثها فى رفع الانسانية الى هذه المرتبة ، هو الدين الذى تصدى لقيادتها الى هذه الغاية ، وقد بلغتها ؛ والآن يهم الناس أجمع أن يقفوا على أسلوبه الذى استخدمه للوصول بهم اليها ، دون أن يكون سلوكها اليها جانيا على حياتها المادية ، كقوة عالمية انتدبت لإصلاح الجماعات البشرية ، لتبلغها الغايات القصوى من المثل العليا للحياتين معا ؟

محمد فريد وجدى

السنة

عزة الكمال فى الناس

عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال : « سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : إنما الناس كالابل المائة لا تكاد تجد فيها راحلة » (١) رواه الشيخان .

تمهيد :

من أعظم شرائط الدعوة ، وأهم الأسباب فى نجاح الداعى ، معرفته أحوال من يدعوهم ، وإلمامه بطبائعهم ، ومبلغ رقيهم وانحطاطهم ؛ ليكون على بصيرة من دعوته . ومن أجل ذلك تعنى الأمم — ولا سيما المستعمرين منهم — بدراسة الاجتماع وطبائع النفوس وأحوال البشر ؛ ولا تولى سياسة البلاد إلا من حنكته الخبرة ، وصقلته التجربة ، وفاز من هذه الدراسات بحظ كبير .

وأولى الناس بمعرفة الناس وطبائعهم هم الدعاة الى الله عز وجل ؛ لأنهم يبنون نفوسا متهدمة ، ويعمرون قلوبا خربة ، ويصلحون فطرا فاسدة ، وينشئون أجيالا جديدة . فما أشق مهمتهم ، وما أثقل عبئهم ! .

وإذا كان رسل الله هم سادة الدعاة اليه ، فليس عجبا أن يمنحهم من الخبرة بأحوال الأمم أو فى نصيب ، وفى رعيهم للغنم وهم أحداث — وما من نبى إلا رعاها — ثم فى تحملهم مشاق الأسفار ، ومفارقة الديار ، تأييد لما نقول ؛ ولهذا كانوا أوسع الناس صدرا ، وأجملهم صبرا ، وأجلهم سياسة وحلما .

وإذا قضت حكمة الله تعالى أن يكون رسله فى الفضل درجات ، فلا بدع أن يكون خاتم النبيين صلوات الله وسلامه عليهم أجلهم فى العلوم منزلة ، وأعظمهم فى المعارف رتبة ، وأوسعهم بطبائع الناس علما ؛ لأن دعوته عامة ، وشريعته خالدة . ولقد تجلى ذلك فى هديه وإرشاده ، وتأليفه بين القلوب النافرة ، واجتذابه للنفوس الشاردة ، كما تجلى ذلك فى وصاياه المختلفة ، وحكمه البالغة ، التى اقتلعت جذورا شريرة ، وأبرأت أدواء مستعصية .

---

(١) يجوز أن تكون « المائة » صفة مفردة للابل ، وأن تكون مبتدأ والجملة بيان . والراحلة هى البعير القوى النجيب المختار فى جميع أوصافه للسفر والركوب ، وما أعزها فى الابل .

الابداع فى التمثيل :

ومن الآيات البينات على نفوذ بصيرته ، وبلوغ خبرته بأحوال النفوس وطبائع البشر ، هذا الحديث الجامع الذى يصف الناس فيه بأنهم كثير ، ولكن الكامل فيهم قليل . مثلهم كمثل الابل ، تعد المائة منها بل المئين فلا تقع على الراحلة النجيبة ، الحسنة المنظر ، الكريمة المخبر ، التى استوت خلقا وخلقا ، فلا تجد فيها ضعفا ولا عيبا ، ولا ترى فيها عوجا ولا أمتا .

وهكذا الناس ، يعييك منهم العد والإحصاء فلا يقع بصرك أو بصيرتك — إلا ما شاء الله — على كامل مكمل ، ترضى سجاياه كافة ، وتحمد أحواله عامة ؛ بل لا بد من قذى فى العين ، أو شجى فى الحلق ، أو أذى فى النفس . هذا تقى نقى إلا أنه يُخدع ؛ وهذا قوى سرى إلا أنه يَخدع ؛ وهذا عالم كبير لكنه ضعيف ! وهذا حاكم خطير لكنه يحيف ؛ وهذا شجاع كريم غير أنه فاسق ؛ وهذا مفكر عليم غير أنه ينافق . وقل ما شئت من مدح وثناء ، ولكن لا بد لك من الاستدراك والاستثناء . وما أحسن ما قيل فى هذا المعنى : « الناس إلا قليلا ممن عصم الله مدخولون فى أمورهم ؛ فقائلهم باغ ، وسامعهم عياب ، وسائلهم متعنت ، ومجيبهم متكلف ، وواعظهم غير محقق لقوله بالفعل ، وموعوظهم غير سليم من الاستخفاف ، والأمين منهم غير متحفظ من إتيان الخيانة ، وذو الصدق غير محترس من حديث الكذبة ، وذو الدين غير متورع عن تفريط الفجرة ، والحازم منهم تارك لتوقع الدوائر ... » .

من حكمة الله فى هذا النقص : وكأنه ـ كما قال أبو حيان التوحيدى ـ لا بد من نقصان يعترى الانسان ، فى كل زمان ومكان ؛ لئلا يستبد باستطاعته ، ولا يغتر بكماله ، ولا يختال فى مشيته ، ولا يتهكم فى لفظه ، ولا يتحكم على ربه ، ولا يعدو على بنى جنسه ؛ ولئلا يعرى من مذكر بالله ، وزاجر عن أمر الله ، وداع الى ماعند الله ، ومحذر من عقاب الله ، ومرغب فى ثواب الله ...

قبس من نور النبوة : ولقد افتن الأدباء والشعراء فى التعبير عن عزة الكمال فى الناس وقلة الأخيار منهم ، حتى قال قائلهم :

ما أكثر الناس ، لا بل ما أقلهم ‏ ‏ الله يعلم أنى لم أقل فَنَدا (١)
إنى لأغمض عينى ثم أفتحها ‏ ‏ على كثير ولكن لا أرى أحدا

وقال أبو تمام :

إن شئت أن يسودَّ ظنك كله ‏ ‏ فأجِله فى هذا السواد الأعظم

---

(١) الفند : الكذب وضعف الرأى .

إلى شواهد كثيرة يحفظها أهل الأدب والبيان . بل لقد شـكا الفاروق رضى الله عنه وهو فى خير القرون قلة الرجال ، إذ قال : اللهم إنى أشكو إليك جَلَد الفاجر وعجز الثقة .

أبدع الشعراء والأدباء فى تصوير هذا المعنى ماشاء الله أن يبدعوا ، ولـكنهم لم يخلُصوا إلى مثل هذه البلاغة النبوية ، والحـكمة الربانية ، التى تنبع من جلال الحق ، وتفيض من معين الصدق ، وتجلى الحقيقة للعِيان ساطعة مشرقة . وأين مشاعل الشعراء ، من مصابيح الأنبياء ؟

معنى آخر للحديث :

وضح مما قدمناه أن الحديث يعنى قلة الـكاملين الخيرين المصطفين على كثرة الناس ، كقلة الراحلة النجيبة المختارة على كثرة الابل . ويشهد لهذا المعنى آيات كثيرة من كتاب الله كقوله تعالى « وإن تطع أكثر من فى الأرض يضلوك عن سبيل الله » وقوله سبحانه « وقليل من عبادى الشكور » . وإذا كان الـكرام المصطفون قليلا فى السابقين فهم أقل من القليل فى اللاحقين . لـكن طائفة قد تأولوه على أن الناس فى أحكام الدين سواسية كأسنان المشط ، لافضل فيها لشريف على مشروف ولا لرفيع على وضيع ، كالابل الـكثيرة المستوية فى فقدان الراحلة . وليس غلوا أن نقول إن هؤلاء قد انحرفوا عما يقصد اليه الحديث المبين .

تقدير الـكمال :

ثم إن الناس يختلفون فى تقدير الـكمال اختلافا كثيرا ، تبعا لعصورهم وتربيتهم وبيئاتهم . ولقد أولع الانسان — ولا يزال — بتصوير مثل كامل ينزهه عن كل نقص بشرى ويمنحه كل جمال إنسانى ثم يتخذه قدوته وغايته ، ولـكنه ويا للأسف لايزال عاجزا عن مداناة هذا المثل فضلا عن تحقيقه . والـكامل عند علماء الأخلاق والتربية : من قوى جسمه حتى أصبح آلة سليمة فى فعل الخير ، وعدة قوية فى إنتاج البر ؛ ونضج عقله وحصف حتى حال بينه وبين الفساد ، وسلك به سبيل الرشاد ؛ ولطفت روحه وسمت حتى بوأته مقاعد الصديقين . وللصوفية مجال كبير فى تصوير الانسان الـكامل . وصفوة القول فيه عندهم أنه من يرقى بنفسه ويسلك طريق الأنبياء والمقربين حتى يتصل بالله عز وجل ؛ وحينئذ يذوق مالا يذوق الناس ، ويرى مالا يرون ، ويعرف مالا يعرفون .

نموذجان من الـكمال الانسانى :

ولا نرى بأسا أن نشير هنا الى صورتين جميلتين من نماذج الـكمال الانسانى ، نرجو بذلك أن نأخذ أنفسنا بهما أو باحداهما ، وييسر السبيل اليهما أنهما ليستا من الامور النظرية ، ولا ينقص من ينتهجهما إلا صدق الرغبة ، ومضاء العزيمة فى قليل من المَرانة والصبر .

قال على كرم الله وجهه فى صفة المتقين : « فمن علامة أحدهم أنك ترى له قوة فى دين ، وحزما فى لين ، وإيمانا فى يقين ، وحرصا فى علم ، وعلما فى حلم ، وقصدا فى غنى ، وخشوعا فى عبادة ،

وتجملا فى فاقـة ، وصبرا فى شدة ، وطلبا فى حلال ، ونشاطا فى هدى ، وتحرجا عن طمع . يعمل الأعمال الصالحات وهو على وجل ، يمسى وهمـه الشكر ، ويصبح وهمه الذكر ، مقبلا خـيره ، مدبرا شره ، فى الزلازل وقـور ، وفى المـكاره صبور ، وفى الرخاء شكور ، نفسه فى عناء ، والناس منه فى راحة » . وقال أحد الحـكماء : إنى مخبرك عن صاحب لى كان أعظم الناس فى عينى ، وكان رأس ما أعظمه عندى صغر الدنيا فى عينه ، كان خارجا من سلطان بطنه فلا يشتهى ما لا يجد ، ولا يكثر إذا وجد ؛ وكان خارجا من سلطان فرجه ، فـلا يدعو اليه مؤونه ولا يستخف له رأيا ولا بدنا ؛ وكان خارجا من سلطان الجهالة ، فلا يقدم إلا على ثقـة أو منفعة ؛ وكان لا يشكو وجعا إلا إلى من يرجو عنـده البرء ، ولا يصحب إلا من يرجو عنده النصيحة ، وكان لا يتبرم ولا يتسخط ، ولا يتشهى ولا يتشكى ، ولا ينتقم من الولى ، ولا يغفل عن العدو ، ولا يخص نفسه دون إخوانه بشىء من اهتمامه وحيلته وقوته .

الـكمال درجات :

وأيا ما كان الأمر فالـكمال على أنحاء ودرجات ، ومحال أن يجتمع فى كل نواحيه إلا للانبياء والمرسلين ، والناس بعد هؤلاء على حظوظ متفاوتة على حسب اقترابهم أو تباعدهم من الـكمال والـكاملين ، « فمنهم ظالم لنفسه ، ومنهم مقتصد ، ومنهم سابق بالخيرات باذن الله ، ذلك هـو الفضل الـكبير » . ثم إن الـكمال أمر نسبى ، فرب مفضول فى الأولين يكون مثلا كاملا فى الآخرين ، ومهما وصف الواصفون من ضروب الـكمال وسبله ففى كتاب الله وسنة رسوله هدى ونور وشفاء لما فى الصدور . وحسبنا آية البر(١) وسورة العصر . وأجمع آية لخير يمتثل وشر يجتنب « إن الله يأمر بالعدل والاحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظـكم لعلـكم تذكرون » .

من لطائف الحـديث وأسراره :

وحق على من فهم هـذا الحديث أن يأخذ العفو ويأمر بالعرف ، وأن يحسن ماوجد إلى الاحسان سبيلا ، ولا ينتظر من الناس ـ والنقص فى طبائعهم ـ ملائكة أطهارا ، أو صديقين أخيارا ، فانه حينئذ يطلب مالا سبيل اليه . وليـكن مع هذا كله على حذر من الناس يستره ، فى ظن حسن وخلق كريم .

وفى الحديث منافسة كريمة يدركها السباقون إلى الخير ، والغُيُر على المـكارم ، فيعملون على أن يكونوا فى الناس كالرواحل فى الإبل « وقليل ماهم » .

أما بعد ، فان الواصفين أكثر من العارفين ، والعارفين أكثر من الفاعلين ، فلينظر امرؤ أين يضع نفسه ؟

طه محمد الساكت

المدرس بالأزهر

(١) « ليس البر أن تولوا وجوهكم » الآية ١٧٧ من سورة البقرة .

المشكلة الفلسفية العظمى

التأليه العقلى

— ٦ —

المظهر الفلسفى لفكرة الألوهية

(ب) الإدراكات الحديثة

تتمة البحث فى نظرية اللانهائية :

(ب) هل لا نهائية الإله غير متعارضة مع كماله ؟

كما ثار الجدل الذى رأيناه فى الفصل السالف حول المنهج الذى عينت به الأوصاف الإلهية ، والذى مؤداه أنه منهج إنسانى لا يزيد عن كونه عزا نفس الأوصاف البشرية الى الإله بعد أن ارتقى بها عن المحدودية الى اللامحدودية ، والذى رددناه وأبنا أنه مؤسس على المغالطة ، كذلك احتدم الجدل حول اللانهائية الإلهية نفسها وهل هى ملتئمة مع الكمال المطلق أو هما متعارضان ، وهاك مجمل ذلك الجدل :

رأينا فى أوائل هذه الفصول أن القدماء كانوا يعتبرون اللانهائية ضربا من النقص ، لأنهم كانوا يقررون أن الكامل هو ما كان تاما من جميع الوجوه أو ما كان فعلا محضا وليس فيه شىء بالقوة . ولما كان اللامتناهى هو لا محدود ، وبالتالى هو ما بالقوة ، فقد لزم أن يكون الكمال واللانهائية متعارضين ، على حين نرى المحدثين كديكارت ومن اليه يذهبون الى عكس ذلك تماما فيقررون أن اللانهائية والكمال مترادفان . ولقد اعترض عليهم خصومهم من أنصار الفكرة القديمة بقولهم : أليس زعمكم هذا مساويا لقول القائل : إن القوة والفعل أو اللامتناهى والمتناهى مترادفان ؟

غير أن هذا الاعتراض لا يرد إلا إذا كانت اللانهائية هنا كلانهائية الهيولى معناها عدم التحدد أو عدم الانتقال من القوة الى الفعل ، إذ أن هذه الحالة هى بلا ريب نقص ، أما إذا كان معناها الغنى بالصفات والمحامد الى حد الجلال عن النهائية وتجاوز كل محدودية فلا جرم أنها إذ ذاك تكون مرادفة للكمال ، ولكن يبقى شىء آخر محل للاعتراض وهو أن القوى الانسانية ليس لديها المقدرة الكافية لادراك هذه الكمالات ، وبالتالى ليست موضع الاختصاص فى الحكم على هذه المعضلة .

ولا ريب أن هـذا أيضا ـ فيما يبدو لنا ـ رأى غير صائب ، إذ أن العقل البشرى متى توفرت لديه الثقافة الكافية والمنهج القويم وسلامة الوعاء الذى يحتويه وهو الجسم ، تمت له العصمة عن الخطأ وأصاب الهدف فى كل مايعالجه بالتفكير من مشكلات مهما دقت موضوعاتها والتوت مسالكها وتعقدت وسائلها .

نظرية الخلق :

نشأت من البحث فى نظرية الخلق معضلات واعتراضات من أهمها ما يأتى :

(١) إن الإله ثابت أزلى أبدى أى أنه منزه عن التغير والزمان ، وأن الخلق إحداث بعد لا وجود ، ولا شك أن الإحداث فضـلا عن أنه فى الزمان هو تغير من حال السلب إلى حال الإيجاب ، ومن الصمت إلى الدعوة إلى الوجود ، وفوق ذلك فإن فعله فى الزمان مدخل بعض حيثياته إدخالا ما فى الزمان ، والمنطق يقتضى أن يكون فعل الثابت الأزلى ثابتا وأزليا مثله ، وإلا لنسب الفعل المتغير الحادث إلى الفاعل الثابت الأزلى ، وهذا ـ فضلا عن معاندته لطبيعة الوجود ـ نقص ، إذ الموجود الكامل يجب أن يماثل فعله وجوده فى الكمال ، والكمال لايتحقق بدون الأزلية والثبات . ولا ريب أن النتيجة الحتمية لهذا هى استمرار الخلق منذ الأزل ، ولكن أليس هـذا نفسه يبدو كأنه خُلف لتعارض مبدأ الخلق مع مبدأ الأزلية ، وإذاً ، فلا مناص للقائلين بالخلق من جحود فكرة الفعل الأزلى ، لأن أول مصنوعات ذلك الفاعل يكون هو الأزلى الثانى .

على أنه إذا جحد أنصار الخلق مبدأ الفعل الأزلى وقرروا أن العالم كله حادث مخلوق فى الزمان لاينجون من أن يعـترض عليهم بأن الإله حينئذ يكون له إرادتان متعـارضتان تغلبت الأولى فلم يخلق شيئا ثم لم تلبث أن انهزمت أمام الثانية فخلق العالم ، أو أنه كان مترددا ثم صمم فخلق ، أو أنه كان عاجزا ثم قدر ، أو أن الخلق وعدمه كانا متساويين ثم جد أخيرا مرجح للخلق فرجح ، أو كانت طبيعة الموجودات غير قابلة للوجود ثم قبلته .

ولقد أجاب القديس « أوجوستان(١) » على أحـد جوانب هـذا الاعتراض بقوله فى (التكوين) : « إننا ، ولو أننا نعتقد أن الإله خلق السماء والأرض فى مبدأ الزمان فانه ـ مع ذلك ـ يجب أن نفهم أنه قبل بدء الزمان لم يكن زمان ، إذ أن الإله فى الواقع قد خلق أيضا جميع الأزمنة ، وهكذا قبل أن يخلق الزمان لم يـكن زمان . وإذا ، فلا نستطيع أن نقول إنه قد كان زمان لم يكن الإله يعمل فيه شيئاً ، إذ أنه كيف يوجد زمان لم يخلقه الإله ما دام أنه هو صانع جميع الأزمنة ؟ وإذا كان وجود الزمان قد ابتدأ مع السماء والأرض فإنه لايمكن

(١) القديس أوجستان هو أحد عظماء آباء الكنيسة وقد ولد فى أفريقيا الشمالية فى سنة ٣٥٤ وتوفى فى سنة ٤٣٠ .

أن يوجد زمان لم يكن الإله فيه قد صنع السماء والأرض ... وإذاً ، فليست الأزمنة أزلية كما أن الإله أزلى »(١) . وقال أيضا فى « مدينة الإله » : « من ذا الذى لايرى أن الزمان لم يكن يوجد لو لم يكن هناك بعض المخلوقات الذين كانت حركاتهم المتعاقبة ـ والتى لم يكن من الممكن أن توجد معا ـ تكون فترات قصيرة أو طويلة هى التى تؤلف الزمان . . وإذا ، فقبل العالم لا يمكن أن يكون قد وجد أى زمان ما دام أنه لم يكن موجودا أى مخلوق تقيس حركاته الزمان ، وبالتالى يجب أن يكون العالم قد خلق مع الزمان مادام أن الحركة قد خلقت مع العالم (٢) » .

بان مما تقدم أن مجمل رد القديس أو جوستان على ذلك الاعتراض هو أن الزمان مؤلف من مقادير حركات الكائنات ، وهذا يستلزم أن يكون الزمان قد نشأ مع العالم ولم يكن قبله ، وإذاً ، فليس هناك موضع للقول بأن فعل الاله كان منزها عنه ثم دخل فيه بالخلق . ونحن نعلم كذلك الجواب الذى أجاب به على الشق الآخر من هذا الاعتراض أبو حامد الغزالى بعد ذلك بعدة قرون ، والذى مجمله أن الإرادة الإلهية كانت منذ الأزل متعلقة تعلقا صلوحيا بوجود العالم فى وقت كذا وعلى صورة كذا ثم تعلقت عند إحداثه إياه تعلقا تنجيزيا بهذا الاحداث ، ولا شك أن التغير فى هذه الحالة لا وجود له بالنسبة الى المريد وإنما متعلق الارادة هو الذى انتقل من الصلوحية الى التنجيزية ، الى آخر ما جاء فى نقاشه مع الفلاسفة فى هذه المشكلة وما رد به عليه ابن رشد فى نظرية أزلية العالم مما لا يتسع هذا المجال للافاضة فيه .

(ب) إن أنصار فكرة تعدد الوجود وفكرة الخلق يقررون أن جوهر العالم مغاير تمام المغايرة لجوهر الاله ، وفى هذا تصريح بأن للعالم جوهرا . ولما كان تعريف الجوهر هو الموجود بذاته فقد لزمهم أحد تحرجات ثلاثة ، أولها أن يكون العالم قد وجد بذاته ، وهو قول مناف لمبدأ الخلق ، وثانيها أن يكون العالم لاجوهر له ، وقد قالوا بأن له جوهرا ، وثالثها أن يكون جوهر الإله والعالم واحدا ، وبهذا يهدمون فكرة تعدد الوجود ومبدأ الخلق معا ويندمجون فى القائلين بوحدة الوجود . ولهذا قد رأى ديكارت نفسه مضطرا الى تقرير أن معنى الجوهر فى جانب الوجود الأزلى غير معناه فى جانب كل ما عداه . ولا شك أن هذا الحل ينتهى الى نتيجة تزيد المشكلة تعقدا ، وهى أن إطلاق الجوهر يصير حقيقيا فى جانب الإله مجازيا فى جانب العالم ، وهذا هو عين الانزلاق فى طريق مذهب وحدة الوجود ، إذ أن أشياع هذا المذهب هم الذين يقررون أنه لاجوهر فى الحقيقة لكل ما عدا الإله ، وإنما هذه المتباينات المشاهدة هى مظاهر خارجية ليس لها حقيقة جوهرية .

(١) انظر الفقرة الثانية من الفصل الأول من « التكوين »
(٢) انظر الفقرة السادسة من الفصل الحادى عشر من « مدينة الاله »

نظرية المحامد الالهيـة :

(ا) عند ما أثير البحث فى المحامد الإلهية فى العصور الحديثة نشأت حول هذه النظر مشكلات معقدة مليئة بالأشواك ، أولاها تتعلق بالصلة بين الحرية الإلهيـة التى تضمن أنه لا يسأل عما يفعل وبين النواميس العقلية والخلقية ، فتساءل الباحثون عن هذه النواميس هل هى تفرض على الإله فرضا بحيث يجد نفسه ملزما باتباعها وعدم الخروج عليها ، أو هو الذى خلقها بأمر منه غير خاضع لأى شىء البتة سوى إرادته المطلقة من كل قيد ؟ فذهب أكثر المتنسكين والمتكلمون المسلمون وبعض رجال الدين المسيحى كدانس اسكوت ، بل بعض الفلاسفة كديكارت الى اعتناق الرأى الثانى ، وقد أعلن هـذا الفيلسوف الأخير أن الفرض الأول يستلزم أن يذعن الإله للنواميس على نحو ما كانت أساطير الإغريق تصف زوس كبير آلهتهم خاضعا للقدر المبرم الذى هو حقيقة أخرى ذات وجود مستقل عنه ، ولـكن أكثر رجال الدين المدرسيين والفلاسـفة المحدثين ذهبوا الى تأييـد الرأى الأل ، فصرح ليبنيتز (وهو من أعلام ممثليهم) بأن الاذعان للعقل والخـير ليس عبودية وإنما هو عين الحرية ، وقصارى القول فى هذا الشأن هو أن الحق والخير لم يوضعا وضعا طغيانيا لا يسأل فيه واضعه عن لم وكيف ، وإنما هو معنى العقل الإلهى نفسه ؟

« يتبع »

الدكتور محمد غلاب
أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية

تحاب الاخوان

قال عبد الصمد بن المعدل فى ابراهيم بن الحسن :

يا من فـدت نفسه نفسى ومن جعلت ... لـــه وفاء لما يخشى وأخشـاه
أبلغ أخاك وإن شـط المـزار به ... إنى وإن كنت لا ألقـاه ألقـاه
وإن طـرفى موصـول برؤيته ... وإن تباعـد عن مثواى مثواه
الله يعـلم إنى لسـت أذكره ... وكيف يذكره من ليس ينساه
عـدوا فهل حسن لم يحـوه حسن ... وهـل فتى عدلت جـدواه جـدواه
فالدهـر يفنى ولا تفنى مـكارمه ... والقطـر يحصى ولا تحصى عطاياه

المدخل الى دراسة الفلسفة الاسلامية

— ٧ —

الفصل الثانى

الفلسفة الأغريقية

« فى الكلمة السابقة أشار المؤلف الى صلة الاسلام باليهودية والنصرانيـة ، وتكلم عن أول مشكلة فلسفية عالجها الفكر الأغريقى وهى صلة العالم بالإله ، وكيف عولجت هذه المشكلة من الفلاسفة الأولين ومن أفلاطون الذى وضع وهو بسبيل حلها أساس مذهب التثليث المسيحى . وأخـيرا انتهى الى الحديث عن أرسطو ومن أتى بعده من الفلاسفة والمفكرين ، وهذا هو موضوع الكلام الآن » .

اتخذ أرسطو مشكلة الحركة أو التغير العالمى نقطة بدء فلسفته ، وقد حل هذه المشكلة بأن استعاض عن نظرية المثل ، التى هى فى رأى أفلاطون موجودة فى ذاتها ومستقلة ومنفصلة عن الأشياء ، بنظرية الصورة التى لاتوجد إلا فى الأشياء وفى تصور المرء وإدراكه إذا ما انتزعها العقل من الأشياء . ليس الله إذا هو مثال المثل ، كما كان الأمر فى رأى أفلاطون ، بل هو بالنسبة إلى الأشياء المحرك الذى لا يتحرك ، وهو فى ذاته الصورة الكاملة بأطلاق (١)

ويعتبر أرسطو مما يجب أن يسلم به أن أكمل الصور جميعا هو العقل : فالله إذا عقل كامل أى أنه لا يتغير ولا يتحرك ، وإن كان هو الذى يحرك العالم نحوه دائما باعتباره الغاية التى يجد من نفسه ضرورة السعى نحوها .

وإذا كان الله فى نظر المعلم الأول ، هو الله الذى تصوره أفلاطون ، أى مثال المثل ، فانه ليس الذى تخيله أفلاطون فيما بعد ، أى الله الثلاثى فى واحد . إن « الأقنوم » الأول ، وهو الواحد الذى ليس فى المقدور تكييفه ووصفه ، قد اختفى فى رأى أرسطو لما صار « الأقنوم » الثانى ــ أى العقل أو الفكر الألهى ــ هو الكائن المطلق نفسه . وكذلك اختفى « الأقنوم »

(١) الحيوانية الناطقة التى هى ماهية الانسان يدركها العقل بعد أن ينتزعها من أفراد الانسان بينما عند أرسطو ، هى مثال أزلى وجد مستقلا قبل وجود أفراد الانسان عند أفلاطون . (المعرب) .

الثالث وهو الروح الألهية . ذلك لأن الفكر الألهى أو العقل ، وهو الواحد الذى لايتغير لايمكن بلا شك أن يتحرك بقوة الكائنات المتكثرة المتغيرة(١) ، ولا يمكن أن يعقلها دون أن ينحط عن مرتبته(٢) ، ويكفى أن تعرف الكائنات الله معرفة واضحة كثيرا أو قليلا لكى تتحرك من تلقاء نفسها إلى ماهو أحسن مجذوبة بهذا الكمال المطلق .

إنه إذاً لا توجد روح ولا حركة إلا فى العالم ، والله ليس إلا عقلا محضا لا يفكر إلا فى نفسه ، أو بعبارة أخرى لا يعقل إلا ذاته (٣) . وبذلك تحول الله تحولا كاملا الى « الأقنوم » الثانى وهو العقل ، وعادت الوحدة الالهية بكل قوتها ، وأصبح الله منفصلا انفصالا مطلقا عن العالم (٤) ، وصار لهذا كله الكامل الكمال المطلق فى رأى أرسطو .

لكن العالم مصنوع من المادة . وفكرة المادة عند أفلاطون مضطربة غير معينة ولا مستقرة ؛ إنها تتردد بين فكرة عدم الوجود ، وفكرة المكان ، أو حتى فكرة الحامل المادى (٥) . وقد بالغ أرسطو فى الدقة عند ما أوضح هذه الفكرة ؛ فاجتهد أن يخلع عن المادة بالقدر الممكن كل وجود ، حتى يجعل من الله المصدر الوحيد لكل ما يتحقق فى العالم من كمال ، بفضل ما لكماله على الطبيعة من أثر يجذبها اليه ، وبذلك استطاع أن يزيل — إذا أمكن — فكرة الاثنينية الافلاطونية .

وإنه ليبدو لنا من هذا أن مقصد أرسطو الذى عمل على الوصول اليه هو إعادة الوحدة لله ، وفصله عن العالم لكى يحافظ على كماله المطلق ، وأراد مع ذلك أيضا أن ينسب الى الله وحده كل وجود وكل كمال .

وليس فى استطاعتنا أن نقول إنه وفق فيما أراد ونجح فيه نجاحا تاما . إنه لم يوفق فى استبعاد المادة باعتبارها مبدأ مستقلا وعاملا من مبادئ الوجود . فلكى يجتذب الله المادة الأولى اليه يجب أن تكون هذه المادة فى نفسها شيئا آخر غير التجريد المنطقى ، أى يجب أن توجد المادة وأن يكون فيها الرغبة والنشاط . ولم يوفق أيضا فى شرح أو تفسير الفعل الذى يقوم به الله على العالم كما يتصوره . وأخيرا ، لم يبرهن على أن الفكر الذى لا يفكر إلا فى نفسه ، أو بعبارة أخرى العقل الذى لا يعقل إلا ذاته هو مساو للمطلق الكامل .

وبرغم هذا الفشل ، فان أرسطو قد أدى خدمات تستحق التقدير للفلسفة الاغريقية عامة ، ولمذهب أفلاطون الذى عارضه خاصة ؛ فقد وضح وخلص فكرة « الأقنوم » الثانى

---

(١) وإلا لكان الله منفعلا بالعالم (المعرب) (٢ و ٣) فان من الأشياء ما يكون عدم رؤيته ، بله تعقله ، خيرا من رؤيته كما يقول أرسطو فيما بعد الطبيعة (المعرب) (٤) ومن هنا رأى بعض المفكرين المسلمين أن أرسطو يؤدى مذهبه إلى أن الله لا يعلم العالم ولا يعنى به (المعرب) (٥) راجع أفلاطون نقلا عن أرسطو فى كتابه الطبيعة ، وزيلير فى كتابه فلسفة اليونان ج ٢ ص ٧٢٦ ، ٧٣٣ ، وأفلاطون فى تيماوس ص ٤٧ وغيرها .

أى العقل الإلهى الذى يتأمل أزلا ذاته ، والذى يجد فى هذه المعرفة العلوية السعادة الكاملة ، كما خلص فكرة المادة مما كان يلابسها من اضطراب وعدم استقرار ، وذلك ما سهل للافلاطونيين المحدثين حذفها باعتبارها مبدأ مستقلا وجعلها داخلة فى الله .

هذا ، وقد رأينا أن أرسطو حذف « الأقنوم » الأول والثالث ، ولم يحتفظ إلا بالثانى ، أما الرواقيون فقد حذفوا الأول والثانى واحتفظوا بالثالث ، وهو الروح الألهية ، سائرين من مبدأ المشائين وهو : الوجود هو العمل ، أى الذى ليس له عمل ليس له وجود . لقد رأى أرسطو أن الله الذى هو فعل محض ، والذى هو الباعث الغائى لحركة العالم ، هو نفسه غير متحرك . أما الرواقيون فقد خالفوا هذا وألغوا « الفعل » الثابت الذى لايتحرك والنشاط الخالى من العمل ، وقالوا : الوجود هو العمل أو الفعل ، والعمل هو الحركة ، وليس هناك أى شىء موجود إن لم يكن جسما .

إن كل حركة فى رأيهم تفترض وجود جسمين : أحدهما قابل ويسمى مادة ، والثانى فاعل ويسمى قوة أو سببا . والجسم الذى يحرك غيره لايحرك إلا وهو يتحرك ، فيكون الله جوهرا ويتحرك . وهكذا تخلص الرواقيون من الأثنينية ، بأن جعلوا أدق الأجسام أو الجواهر هو الذى يحرك كل مادونه . وبما أن أدق جميع الجواهر هى النار ، فهى إذا المبدأ العامل بأطلاق ، الذى يحرك كل شىء فى العالم ، والذى يفيض منه فى النهاية كل عمل وكل حركة .

وهذه النار التى تدخل فى كل شىء ، هى دائما فى حالة توتر أو استعار ، ولكن بدرجات مختلفة ، فكلما زادت توترا زادت حركة ؛ لكنها لاتعمل دون نظام ، بل إنها تتمتع بالعقل ، فهى نار عاقلة فنانة تعمل بنظام فى تكوين الأشياء ، وهى تحوى فى ذاتها علل جميع الأشياء التى تكون عنها ، وهذه العلل قد قارنها الرواقيون ببذور تنمو تدريجيا فى المادة ، ولهذا سموها عللا بذرية ، والنار التى هى مجموع هذه العلل ومبدؤها يمكن أن تسمى فى رأيهم بالعلة البذرية للكون .

ولكن ما معنى كل هذا ؟ ما هو الجسم الدقيق أو الجوهر الذى يكون عنه الجواهر الأخرى ، والذى يحركها ويحييها ؟ إنه ليس إلا ما كان يسميه القدماء روحا . ومن أجل ذلك نرى بوضوح فى هذا المذهب الرواقى الله والكون ليس إلا واحدا ، فهو مذهب حلولى صريح ؛ فيه الله ليس إلا روح العالم الذى ينتجه وينظمه ويحركه .

وبالاختصار فان المشائية والرواقية ، اللتين عمل مذهباهما على هدم فكرة الثالوث ، قد خدمتاها خدمات جليلة دون قصد ؛ ومن جهة أخرى ، قد عملت المشائية على إيضاح وإنماء فكرة العقل الالهى ، كما عملت الرواقية على إيضاح وإنماء فكرة الروح الإلهية ، وكذلك

عملا معا ، كل بطريقته الخاصة على إزالة أو تخفيف الثنوية الأفلاطونية ، فهذا الطريق لنظرية ترى أن المادة ، بدل أن تكون مبدأ لا يمكن فصله عن الله ، أصبحت آخر فيض عن الروح الإلهية ذاتها .

وبعد ما تقدم كله ، نرى أن أرسطو والرواقيين قد ساهموا دون أن يريدوا فى انتصار مذهب التثليث فى المستقبل ، بعملهم فى سبيل وضع العناصر المكونة له ، لكن هذا المذهب الذى رأى النور قبل وقته ، لم يولد قابلا للحياة ؛ فقد أنكره المفكرون العقليون من أبناء أفلاطون ، وأنكره على ما يبدو أفلاطون نفسه أيضا ، وأخيرا هدد فى كيانه من المعلم الأول والرواقيين ، وإن كانت هجمات هؤلاء زادته موارد جديدة للحياة ، إلا أنه وجد بعد ذلك كله فى يوم ما حماة غير منتظرين ، فى جماعة جاؤا من الشرق ومتغذين بالعقائد اليهودية ؟ « الحديث موصول »

محمد يوسف موسى
المدرس بكلية أصول الدين بالأزهر

الغوغاء

معنى هذه الكلمة صغار الجراد ، وشبه بها الطبقة السفلى من الناس .

ذكر الغوغاء يوما فى مجلس عبد الله بن عباس ، فقال : ما اجتمعوا قط إلا ضروا ، ولا افترقوا إلا نفعوا .

فقيل له : قد علمنا ماضرر اجتماعهم ، فما نفع افتراقهم ؟

فقال ابن عباس : يذهب الحجام الى دكانه ، والحداد الى أكياره (جمع كير وهو الزق الذى ينفخ فيه الحداد . وأما المبنى من طين فهو كور) .

ونظر عمر بن الخطاب أمير المؤمنين الى قوم يتبعون رجلا أخذ فى ريبة ، فقال لا مرحبا بهذه الوجوه التى لا ترى إلا فى كل شر .

نقول : ما أشبه الليلة بالبارحة ! فما زالت الغوغاء فى كل بلد تقلق راحته وتفسد نظامه ، وتشوه جماله . ولكن هل كتب عليها أن تكون كذلك وأن تستمر عليه ؟ نقول لا ، لأنهم ما عدوا غوغاء إلا لعدم ثقافتهم وسوء تربيتهم ، فلو علموا ، وأحسنت تربيتهم ، ضارعوا الخاصة فى كمالاتهم وآدابهم ، وربما بزوهم فيها ، لأن الاقلال يساعد على لزوم الأدب .

وكان دعبل هجاء فقال فى الغوغاء :

ما أكثر الناس لا بل ما أقلهم ... الله يعلم أنى لم أقل فندا
إنى لأفتح عينى حين أفتحها ... على كثير ولكن لا أرى أحدا

حياة رجالات الإسلام

خالد بن الوليد

— ٩ —

رأينا بعد ما سقنا كثيرا من روايات التاريخ فى قصة خالد وبنى جذيمة ، أن مقطع الحق فى هذه القضية إنما هو فى رواية صحيح البخارى عن عبد الله بن عمر ، وهو شاهد عيان ، وكان أحد من أنكر على خالد صنيعه ببنى جذيمة واحتفظ بأسيره وأمر أصحابه أن يحفظوا أسراهم فلا يقتلوهم حتى قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فحدثوه حديث الواقعة كما كانت تحت أنظارهم ؛ قال عبد الله بن عمر : « بعث النبى صلى الله عليه وسلم خالد بن الوليد الى بنى جذيمة فدعاهم الى الاسلام ، فلم يحسنوا أن يقولوا أسلمنا ، فجعلوا يقولون : صبأنا ، صبأنا ، فجعل خالد يقتل منهم ، ويأسر ، ودفع الى كل رجل منا أسيره حتى إذا كان يوم أمر خالد أن يقتل كل رجل منا أسيره ، فقلت : والله لا أقتل أسيرى ولا يقتل رجل من أصحابى أسيره حتى قدمنا على النبىّ صلى الله عليه وسلم فذكرناه ، فرفع النبى صلى الله عليه وسلم يده فقال : « اللهم إنى أبرأ اليك مما صنع خالد ـ مرتين »

هذه هى الرواية التى نعتمد عليها لأنها فى كتاب أجمعت الأمة على اعتماده فى أخذ دينها وفروع شريعتها ، ولأنها رواية مستقيمة النسج لا اضطراب فيها ، ولأنها رواية شاهد عيان اشتهر بالدقة والتحرى ، وكان زعيم المنكرين على الأمير صنيعه ، فأحر به أن يحدث النبى صلى الله عليه وسلم بما رأته عيناه ووعته أذناه ، هذه الرواية الصحيحة ترى أن خالدا دعا بنى جذيمة الى الاسلام كما أمره النبى صلى الله عليه وسلم ، فكان نعم الرسول لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، وفى هذه الرواية أن القوم لم يحسنوا أن يقولوا أسلمنا ، وهذا موضع للتأويل واختلاف الأفهام ، والاحتمال فيه قائم ، فهل يفسر بأنهم لم يحسنوا النطق بكلمة الاسلام وشهادة الحق لعدم معرفتهم لحداثة عهدهم بالاسلام ، كما يقربه قولهم : صبأنا ، صبأنا ، أو أن معناه أنهم لم يحسنوا أن يقولوا أسلمنا أى دخلنا فى الاسلام وآمنا بالله ورسوله ، ففهم عبد الله بن عمر أن القوم مسلمون بعقيدتهم ولم يبال بالعنوان عن هذه العقيدة أن يكون صريح الكلمة أو ما يؤدى الى فهم معناها ، وعذر القوم بجهلهم وقبل منهم فى حقن دمائهم قولهم صبأنا ؟

وفهم أمير المسلمين خالد أن ذلك كان من القوم تقية واستبعد أن لا يحسنوا التعبير عن إسلامهم بعنوانه الذى ارتضاه الله للناس وهو كلمة التوحيد التى أمر النبى صلى الله عليه وسلم أن يقاتل الناس حتى يقولوها فإذا قالوها فقد عصموا دماءهم بها ، فلم يكتف خالد بذلك ووجد من القوم إصرارا ؛ قال العلامة العينى فى شرح البخارى « وقريش كانوا يقولون لكل من أسلم صبأ ، فمن ذلك فهم ابن عمر أنهم أرادوا الاسلام حقيقة ، وأما خالد فإنه لم يكتف بذلك حتى يصرحوا بالاسلام ». ويوشح عذر خالد رضى الله عنه فى عدم اكتفائه بقولهم صبأنا ، أن هذه الكلمة كانت عندهم كالتعيير والسب ، وكان كثير من المسلمين إذا قيل صبأت انف عن قبولها ، وهذا خالد بن الوليد نفسه حين عزم على الاسلام يأبى أن يقول له عكرمة ابن أبى جهل « قد صبوت ياخالد » فيقول خالد : « لم أصب ولكنى أسلمت » وذاك عمر ابن الخطاب فى قصة إسلامه يقول عنه جميل ابن معمر الجمحى فى أندية قريش « ألا إن عمر ابن الخطاب قد صبأ » وعمر خلفه يقول « كذب ولكنى قد أسلمت وشهدت أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله » وهذا ثمالة بن أثال الحنفى حينما أخذته خيل رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يريد العمرة فأسلم وبشره النبى صلى الله عليه وسلم وأمره بالعمرة فقال له قائل بمكة « صبوت » قال : لا ، ولكنى أسلمت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أفلا يعذر خالد رضى الله عنه إذا لم يقبل من القوم فى تحقيق إسلامهم قولهم « صبأنا » وهو نفسه مع أولئك الأجلة ما كانوا يقبلون على إسلامهم أن يقال فيه صبوا ؟ بلى ! إن له لعذرا واضحا ، وقد عذره النبى صلى الله عليه وسلم ودافع عنه ، وقال « لاتؤذوا خالدا فإنه سيف من سيوف الله سله على المشركين » . وليست براءة النبى صلى الله عليه وسلم مما صنع خالد إلا بيانا لوجه الخطأ فى التأويل فحسب ، ولذلك لم يعاتبه ، ولم يعزله ، بل أقره على مكانه وفضله وعذره الأئمة وأقاموا له صوى الحق ؛ قال الخطابى « يحتمل أن يكون خالد نقم عليهم العدول عن لفظ الاسلام لأنه فهم عنهم أن ذلك وقع منهم على سبيل الأنفة ولم ينقادوا الى الدين فقتلهم متأولا ، وإنما نقم رسول الله صلى الله عليه وسلم على خالد موضع العجلة وترك التثبت فى أمرهم » . وقال الداودى : « لم ير صلى الله عليه وسلم القود فى ذلك لأنه متأول » . وقال ابن تيمية « فلم يحسنوا أن يقولوا أسلمنا فقالوا : صبأنا صبأنا ، فلم يقبل ذلك منهم ، وقال: إن هذا ليس باسلام فقتلهم ، ولم يكن خالد معاندا للنبى صلى الله عليه وسلم ، بل كان مطيعا له ولكن لم يكن فى الفقه والدين بمنزلة غيره فخفى عليه حكم هذه القضية ، الى أن قال : فان خالدا لم يتعمد خيانة النبى صلى الله عليه وسلم ولا مخالفة أمره ، ولا قتل من هو مسلم معصوم عنده ، ولكنه أخطأ كما أخطأ أسامة بن زيد فى الذى قتله بعد أن قال : لا إله إلا الله ، وقتل السرية لصاحب الغنيمة الذى قال : أنا مسلم » .

ولعل تأول خالد فى حادثة بنى جذيمة أقرب من تأول أسامة فى الرجل الذى قتله بعد اعتصامه بكلمة التوحيد صريحة ؛ قال ابن سعد فى الطبقات : وفى هذه السرية ـ سرية غالب ابن عبد الله الليثى ـ قتل أسامة بن زيد الرجل الذى قال : لا إله إلا الله ، فقال النبى صلى الله عليه وسلم « ألا شققت عن قلبه ، فتعلم صادق هو أم كاذب » . وقال الطبرى : بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم غالب بن عبد الله الكلبى إلى أرض بنى مرة فأصاب بها مرداس بن نهيك حليفا لهم من الحرقة من جهينة ، قتله أسامة بن زيد ورجل من الأنصار ، قال أسامة : لما غشيناه قال : أشهد أن لا إله إلا الله ، فلم ننزع عنه حتى قتلناه ، فلما قدمنا على رسول الله صلى الله عليه وسلم أخبرناه الخبر ، فقال : ياأسامة من لك بلا إله إلا الله ؟ ! ومع ذلك فقد قبل النبى صلى الله عليه وسلم تأول أسامة ولم يغلظ عليه كما غلظ على محلم بن جثامة الذى قتل صاحب الغنيمة بعد أن حيا بتحية الاسلام وقال أنا مسلم ، للعلم بما كان بين نيتهما من فرق عظيم ، فأسامة رضى الله عنه ظن الكلمة تقية فقتله مجاهدا فى سبيل الله ، ومحلم ابتغى عرض الحياة الدنيا وطمع فيما كان مع الرجل من متاع قليل إلى قصد الثأر وشفاء الإحن الجاهلية ، ولذلك خصه النبى صلى الله عليه وسلم بالدعاء عليه فمات بعد سبع فدفنوه فلفظته الأرض مرارا ، فألقوه فى بعض تلك الشعاب ، وقال عليه الصلاة والسلام « إن الأرض لتقبل من هو شر منه » وقال الحسن : أما إنها تحبس من هو شر منه ، ولكن وعظ القوم ألا يعودوا .

قال القرطبى : فان قيل : فتغليظ النبى صلى الله عليه وسلم على محلم ونبذه من قبره كيف مخرجه ؟ قلنا : لأنه علم من نيته أنه لم يبال باسلامه فقتله متعمدا لأجل الحنة التى كانت بينهما فى الجاهلية ، وهاهنا نكتة تشريعية طريفة ، وهى عدم القصاص من محلم مع العلم بسوء نيته تطبيقا لقواعد الشريعة فى إقامة الحدود اعتمادا على الظواهر حتى لاتسفك الدماء وتتلف الأنفس بالشبه ، وفى هذه الحادثة احتمال التأول قائم فى الظاهر لقيامه فى حادثة أسامة وحادثة خالد ، وقد روى أن النبى صلى الله عليه وسلم رد على أهل صاحب محلم غنمه وحمل ديته تأليفا لهم كما صنع مع بنى جذيمة إرضاء لهم ، وبقى خالد رضى الله عنه على مكانه وفضله كما بقى أسامة ابن زيد على مكانه وفضله لخلوص نيتهما .

بقيت رواية يذكرها ابن اسحاق وتناقلها عنه المؤرخون فى الاعتذار عن خالد ، ولها عنده وجه يقربها الى الرواية الصحيحة ؛ قال ابن اسحاق : وقد قال بعض من يعذر خالدا إنه قال : ما قاتلت حتى أمرنى بذلك عبد الله بن حذافة السهمى ، وقال : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر أن تقاتلهم لامتناعهم عن الاسلام . وليس هذا تنازلا من خالد عن إمارته الى ابن حذافة ، ولكن تأويل ذلك ـ إذا صحت الرواية ـ أن خالدا دعا القوم إلى الاسلام فلم يجد عندهم صريحه ، بل قالوا الكلمة المحتملة ، فتشاور مع وجوه أصحابه ، فكان من رأى

عبد الله بن حذافة السهمى قتالهم ، وفهم أن النبى صلى الله عليه وسلم أمر بالكف عنهم إذا اجابوا الى الاسلام صريحا ، فان امتنعوا قوتلوا . وهذا الذى ذكره فى تعليل رأيه ، فمال خالد الى رأى عبد الله بن حذافة ، فلما عوتب اعتذر بأنه لم ينفرد برأيه ، بل كان معه فيما ذهب اليه بعض سادات الصحابة .

ومما يستأنس به فى الاعتذار عن خالد رضى الله عنه مما يدل على أن القوم لم يخالطوا الاسلام ما حدث به ابن أبى حدرد الأسلمى فى رواية ابن اسحاق ، قال كنت يومئذ فى خيل خالد بن الوليد ، فقال لى فتى من بنى جذيمة وهو فى سنى وقد جمعت يداه الى عنقه برمة ونسوة مجتمعات غير بعيد منه : يافتى ، قلت : ماتشاء ؟ قال : هل أنت آخذ بهذه الرمة فقائدى الى هؤلاء النسوة حتى أقضى اليهن حاجة ، ثم تردنى بعد فتصنعوا بى ما بدا لكم ؟ قلت : والله ليسير ما طلبت ، فأخذته برمته فقدته بها حتى أوقفته عليهن ، فقال اسلمى حيش على نفد العيش ، ثم أنشد :

أريتك إذ طالبتكم فوجدتكم ... بحلية أو أدركتكم بالخوانق

ألم يك أهلا أن ينول عاشق ... تكلف إدلاج السرى والودائق

فلا ذنب لى قد قلت إذ نحن جيرة ... أثيبى بود قبل إحدى الصفائق

أثيبى بود قبل أن تشحط النوى ... وينأى الخليط بالحبيب المفارق

قال ابن أبى حدرد : ثم انصرفت به فضربت عنقه . فهذا فتى منهم يرى الموت يلاحظه فلا يذكر كلمة عن الاسلام . وقد خرج النسائى فى مصنفه هذه القصة عن ابن عباس : إن النبى صلى الله عليه وسلم بعث سرية وفيهم رجل فقال : إنى لست منهم ، عشقت امرأة فلحقتها فدعونى أنظر اليها نظرة ثم اصنعوا بى ما بدا لكم ، فاذا امرأة طويلة أدماء ، فقال : اسلمى حبيش قبل فقد العيش ، وأنشد أبياتا ، فقالت نعم فديتك ، فقدموه فضربوا عنقه ، فجاءت المرأة فوقعت عليه فشهقت شهقة أو شهقتين ثم ماتت ، فلما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم أخبروه الخبر ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أما كان فيكم رجل رحيم » ؟

صادق ابراهيم عرجون

باب الأسئلة والفتاوى

عقاب تارك الصلاة

جاء الى لجنة الفتوى بالجامع الأزهر الاستفتاء الآتى :

يتفشى فى أوساط الجيش المصرى ترك الصلاة عمدا أو جهلا بها ، فهل لرئيس الفرقة أو غيره من ذوى السلطان والنفوذ فى الجيش حق إجبار تارك الصلاة منهم على أدائها وتأديبهم بتوقيع عقوبات مناسبة ردعا لهم وحملا على إقامة تلك الفريضة المقدسة دون أن يكونوا مسئولين دينيا أمام الله تعالى على ذلك ؟

هذا ويلاحظ أن العقوبات السائدة فى الجيش على المخالفات هى من نوع ما يأتى :

(ا) الحرمان من الفسحة . (ب) الحجز بالفشلاق . (ج) السجن من يوم واحد الى سبعة أيام ، وهذه كلها عقوبات إيجازية بمعرفة قائد الوحدة . (د) ثم الجلد (العقاب البدنى) بتصديق من السلطة العليا على بعض مسائل تختص بالنظافة .

صاغ محمود مصطفى رياض
سلاح الفرسان الملكى — كوبرى القبة

الجواب

قال الله تعالى : « حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين » . وقال تعالى : « إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا » ، وقال عليه الصلاة والسلام : « بنى الاسلام على خمس : شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وصوم رمضان ، وحج البيت من استطاع اليه سبيلا » . وبذلك كانت الصلاة فرضا على المسلمين ، ودعامة من دعائم الاسلام التى لا يتحقق الاسلام إلا بها .

وقال عليه الصلاة والسلام : « بين الرجل والكفر ترك الصلاة » . وبذلك كانت الصلاة من جهة أخرى هى الشعار العملى الذى يمتاز به المسلم عن غيره .

وقد استفاضت الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة بطلبها والحث عليها والترغيب فيها ، ورتب عليها الشارع الحكيم آثارا عظيمة فى حياة المسلم الروحية ، فهى تكفر السيئات ، وتضاعف الحسنات ، وتقرب ما بين العبد وربه .

وعنى الاسلام بهذه الفريضة عناية قوية حتى أوجبها على المريض والمسافر ، وعلى الجيوش الاسلامية وقت المعمعة والقتال ، قال تعالى فى سورة النساء : « وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك وليأخذوا أسلحتهم ، فاذا سجدوا فليكونوا من ورائكم ، ولتأت طائفة أخرى لم يصلوا فليصلوا معك وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم » .

هذه منزلة الصلاة فى الدين الاسلامى ، وقد أجمع المسلمون عامة على أن من جحد وجوبها وأنكر مشروعيتها كافر ، ويقتل كفرا إن لم يتب ، ولا يغسل ، ولا يصلى عليه ، ولا يدفن فى مقابر المسلمين .

وكذلك أجمعوا على أن من اعترف بوجوب الصلاة ولكنه تركها كسلا ومجانة وعدم مبالاة أنه يجب على ولى أمر المسلمين أن يؤدبه أدبا رادعا له وزجرا لغيره .

وقد رأى الفقهاء أن من وسائل التأديب على ترك الصلاة كسلا الحبس والضرب الشديد حتى يتوب ويصلى ، فان لم يتب واستمر على مجانته بترك الصلاة استمر حبسه حتى يموت أو يقتل ، على اختلاف بين العلماء . هذا وللقائم بتنفيذ هذا التأديب عند الله أجر القائمين بحدود الله العاملين على إعلاء كلمته .

واللجنة ، وقد بينت أن هذه العقوبات مشروعة ، تنتهز هذه الفرصة لتشكر لحضرة السائل المحترم غيرته الدينية فانها خير ما يكفل تخريج جيش مؤمن عامر القلب يكون جديرا بما تضطلع به الجيوش الاسلامية من الدفاع المجيد والشرف الرفيع ، والله يجزى العاملين كل خير ، ويمنح التوفيق . والله أعلم .

شركة الماشية

وجاء الى اللجنة الاستفتاء الآتى :

رجلان اشتريا جاموسة أو بقرة دفع كل منهما نصف ثمنها وانفرد أحدهما بأكلها وكل ما يلزم لها وانتفع بشغلها ولبنها ، والشريك الثانى لم يساعده فى الكلفة ولم ينتفع بشىء منها مع أنه شريك له فى مكسبها وما ينتج منها ، وشريك أيضا فى الخسارة سواء ماتت أو نقصت عن الثمن الأصلى ، فالخسارة على الطرفين بالتساوى ، وكذلك المكسب للطرفين بالتساوى ، فنرجو الافادة عن هذه الشركة من حيث الحلال والحرام .

عبد السميع محمد جبريل
مدرس بدفره — طنطا

الجواب

إذا كانت المنافع التى تنتجها البهيمة تساوى الانفاق عليها بحسب تقدير أهل العرف كان هذا العمل جائزا فى مذهب المالكية ، ومذهب الامام احمد الجواز مطلقا . والله أعلم ؟

زراعة المقطوعية

وجاء الى اللجنة أيضا الاستفتاء الآتى :

أرجو الإفادة عن زراعة المقطوعية وهى أنى أمتلك فدانا وسلمته لأحد المزارعين لزرعه قمحا نظير أربعة أرادب قمح ، فهل هذا حلال أم حرام ؟

محمد السيد فياض

الجواب

متى اتفق المتعاقدان على أن الأجرة عدد من أرادب القمح أوقناطير القطن مثلا ، ووصف ذلك المقدار بأنه قمح هندى أو بلدى مثلا ، وأن القطن زاجورة أو سكلاريدس مثلا ، فالعقد صحيح وجائز . وإذا اتفقا على أن الأجرة من عين ما يخرج من تلك الأرض المؤجرة أو أرض أخرى معينة فالعقد فاسد ، إذ لا يدرى هل تخرج الأرض المقدار المشروط أو أقل أو أكثر . والله أعلم .

زراعة المواد النافعة

وجاء الى اللجنة أيضا الاستفتاء الآتى :

دار بينى وبين أحد الأشخاص خلاف فى حكم زراعة مادة من المواد المخدرة ، فأرجو الافادة هل هى حرام أم لا ؟ وإذا كانت حراما فهل الثمن الذى يأتى منها كذلك ؟

السيد قطب جولى
ايتاى البارود — الحوته

الجواب

كل نبات له منفعة مباحة شرعا تجوز زراعته ، ومتى كان لهذه المواد فائدة غير تناولها المحرم فان اللجنة ترى إباحة الزراعة لهذه المواد . والله أعلم .

رئيس لجنة الفتوى
مأمون الشناوى

الاستاذ الامام وتفسير القرآن

— ٢ —

٣ — من خصائص تفسير الأستاذ الإمام الشعور الواضح بوحدة القرآن وبلاغة عبارته . إن من عجيب شأن رواة أسباب النزول أنهم يفككون الطائفة الملتئمة من الآيات القرآنية إذ يفصلون بعضها عن بعض أو يفصلون الجمل المرتبطة فى الآية الواحدة ، فيجعلون لكل جملة سببا مستقلا كما يجعلون لكل آية من الآيات الواردة فى مسألة واحدة سببا مستقلا . ونحن نرى الأستاذ الإمام يخالف أولئك المفسرين ، ويرى أن نظرتهم تلك ، فضلا عن منافاتها لبلاغة القرآن ، تجعله مفككا مبددا لا اتصال بين أجزائه وهو ما يتنزه عنه كلام الله . ويحاول المفسر المصرى فى غير موضع أن يثبت أن بين مختلف الآيات القرآنية اتصالا جوهريا عميقا ، وينتهى إلى التصريح بأننا إذا كنا بحاجة إلى معرفة أسباب النزول فى آيات الأحكام ، فإن معرفة الوقائع والحوادث التى نزل فيها الحكم تعين على فهمه وفقه حكمته وسره ، فلا حاجة إلى التماس هاتيك الأسباب فى الآيات النافية للشرك المقررة للتوحيد وهو المقصود الأول من الدين الاسلامى .

وكذلك بعض المفسرين عللوا تأخير بعض الكلمات فى الآيات القرآنية رعاية لما يسميه علماء البلاغة بقاعدة « الترقى من الأدنى إلى الأعلى » . ولكن فى سورة ٢ يبدو أن آية ١٣٨ « إن الله بالناس لرءوف رحيم » لا تخضع لتلك القاعدة البلاغية ؛ فإن لفظ الرأفة يفيد شدة الرحمة ، فليس هنالك ترق من الأدنى إلى الأعلى . ولذلك فسرها الجلال بقوله إنه قدم الأبلغ للفاصلة » . لكن الشيخ محمد عبده ينكر هذا وأمثاله أشد الانكار ويقول إن « كل كلمة فى القرآن موضوعة فى موضعها اللائق بها ، فليس فيه كلمة تقدمت ولا كلمة تأخرت لأجل الفاصلة ؛ لأن القول برعاية الفواصل إثبات للضرورة ، كما قالوا فى كثير من السجع والشعر إنه قدم كذا وأخر كذا لأجل السجع ولأجل القافية ، والقرآن ليس بشعر ، ولا التزام فيه للسجع ، وهو من الله الذى لا تعرض له الضرورة ، بل هو على كل شىء قدير » .

وإذ رفض محمد عبده ذلك المنحى أخذ يبين ، استنادا على ذوق اللغة العربية ، أن ذلك الترقى الذى ترتضيه البلاغة واقع فى الكلمتين اللتين نحن بصددهما ، فإن الرأفة أخص من الرحمة ولا تستعمل إلا فى حق من وقع فى بلاء ، والرحمة أعم ، فهى تشمل دفع الضر وتشمل الإحسان وزيادته .

وعلى هذا النحو سار الأستاذ الامام فى تفسير « الرحمن الرحيم » . زعم « الجلال » وبعده « الصبان » أن الكلمتين بمعنى واحد ، وأن الثانية تأكيد للأولى . ولكن الأستاذ الامام بعد أن رفض هذا التفسير أخذ يبين أن لفظ « رحيم » لا يمكن أن يفيد مجرد التوكيد للفظ « رحمن » ؛ لأنه لو صح ذلك لكان اللفظان مترادفين ولكان فى العبارة تكرار لاداعى له والقرآن يتنزه عن رص الكلام الذى لا يفيد بذاته معنى محدودا ، كما يتنزه عن إيراد الألفاظ لمحض التزويق والتنميق وبعد هذا يحاول محمد عبده أن يبين ، وفاقا للأسلوب العربى البليغ الذى لايخرج القرآن عنه ، أن « صيغة فعلان تدل على وصف فعلى فيه معنى المبالغة كفعال ، وهو فى استعمال اللغة للصفات العارضة ، كعطشان وغضبان .

وأما صيغة « فعيل » ، فانها تدل على المعانى الثابتة كالأخلاق والسجايا فى الناس ، كعليم وحكيم ، وعلى ذلك يكون لفظ الرحمن دالا على من تصدر عنه آثار الرحمة بالفعل ، وهى إفاضة النعم والإحسان ، ولفظ الرحيم دالا على منشأ هذه الرحمة والاحسان ، وعلى أنها من الصفات الواجبة . وبهذا المعنى لايستغنى بأحد الوصفين عن الآخر ، ولا يكون الثانى مؤكدا للاول كما زعم المفسرون .

ويختتم الأستاذ الامام كلامه فى هذا الموضع بالملاحظة اللطيفة التالية :

« إذا سمع العربى وصف الله جل ثناؤه بالرحمن ، وفهم منه أنه المفيض للنعم فعلا ، لا يعتقد منه أن الرحمة من الصفات الواجبة له دائما ، لأن الفعل قد ينقطع إذا لم يكن عن صفة لازمة ثابتة وإن كان كثيرا . فعندما يسمع لفظ الرحيم يكمل اعتقاده على الوجه الذى يليق بالله تعالى ويرضيه سبحانه ، ويعلم أن لله صفة ثابتة هى الرحمة التى عنها يكون أثرها ، وإن كانت تلك الصفة على غير مثال صفات المخلوقين ، ويكون ذكرها بعد الرحمن كذكر الدليل بعد المدلول ليقوم برهانا عليه » .

٤ — من الحقائق البينة أيضا أن تفسير محمد عبده يدل على عنايته الدائمة بتقرير صفة العموم والشمول فى القرآن دون أن يكون فى تلك الصفة ما ينافى نظرته فى التطور والترقى : « من المفسرين من يفسر بعض آيات القرآن باعطائها معانى خاصة ، وإسنادها الى حوادث معينة حصلت زمن النبى أو قبل زمنه ، مثال ذلك ما ورد فى تفسير سورة التكاثر ؛ فقد ذكر المفسرون أنها نزلت فى قبيلتين من الأنصار تفاخروا أو تكاثروا بأحيائهم ، فلما كثرت إحدى القبيلتين الأخرى لجأت الثانية الى الأموات ، وقالت هلموا بنا الى المقابر لنعد من كان من رجالنا ونشير الى قبورهم .

ولكن الأستاذ الامام يحتج على تفسير هذه السورة أو غيرها على هذا النحو من الضيق والخصوص ، ويعقب مبينا أن معانى الآيات لا بد أن تؤخذ على عمومها ، وأن القرآن هاد

ومرشد الى يوم القيامة ، وأن معانيه عامة شاملة ، فلا يعد ويوعد ويعظ ويرشد أشخاصا مخصوصين ، وإنما نيط وعده ووعيده وتبشيره وإنذاره بالعقائد والأخلاق والعادات والأعمال التى توجد فى الأمم والشعوب » .

واضح مما سبق أن الشيخ لم ين عن المناداة بأن الدين الاسلامى عام شامل يلائم جميع الشعوب فى جميع العصور وفى جميع درجات الثقافة .

— ومن الخصائص الهامة فى ذلك التفسير طابعه الروحى الممزوج بنوع من البرجماطيقية الانسانية . وقد أعان تفسير محمد عبده على تطهير الشعور الدينى عند العامة من المسلمين وعند العلماء والمشتغلين بالدين ، وذلك بتخليص الأذهان عند هؤلاء وأولئك مما علق بها من صور مادية وأساطير خشوية . وقد كان تفسير الامام تفسيرا ينحو منحى روحيا جليا . ولعل للغزالى هنا أثرا لا يخفى على الناظرين . فسر بعض المفسرين لفظ « الميزان » فى سورة « القارعة » آية « فأما من ثقلت موازينه فهو فى عيشة راضية ، وأما من خفت موازينه فأمه هاوية » ، فقالوا : إنه « ميزان بلسان وكفتين كأطباق السموات ولا يعلم ماهيته إلا الله » . ولكن أمثال هذه التفسيرات تثير التهكم عند محمد عبده فيجيب : « فماذا بقى من ماهية الميزان بعد لسانه وكفتيه ، حتى يفوض العلم فيه الى الله ؟ » ثم يقول : « والكلام فيه جراءة على غيب الله بغير نص صريح متواتر عن المعصوم » ويقول أيضا : « إن جميع ما اخترع البشر وما يخترعون ، مهما دق ولطف إنما هو معيار الأثقال الجسمانية والأوزان المحسوسة ، فلا يكون الأليق بالمقام الإلهى أن يكون ميزان المعانى المعقولة لديه أسمى وأعلى من أن يكون على نمط ما يستعمله البشر ، مهما ارتقت المعارف وسمت بهم العلوم ؟ وهل يليق بمن خاف مقام ربه أن يجرؤ على القول بوجوب الاعتقاد بأن الميزان الذى يزن الله به الأعمال يوم القيامة هو الميزان الذى تستعمله القبائل التى لم تزل فى مهد الانسانية الأولى ، ميزان ضعفاء العقول فصار النظر ، الذين لا يعرفون قيمة للإيمان بالغيب ولا لحياء العقل من الله ، وإطراقه عن أن ينظر الى ما تشامخ من غيوب الله تعالى علمه وتعاظمت قدرته ؟ »

ويختتم الأستاذ ملاحظاته فى هذا الموضع بمثل ما يدعو اليه فى سائر التفسير من حيطة وحذر ، فيقول : « عليك أيها المؤمن المطمئن الى ما يخبر الله به أن توقن أن الله يزن الأعمال ويميز لكل عمل مقداره ، ولا تسل كيف يزن ولا كيف يقدر فهو أعلم بغيبه » .

وكذلك نراه فى تفسيره لسورة « الناس » يأخذ على المفسرين إسرافهم فى استعمال الصور الحسية حتى جعلوا من السنة مذهبا ماديا خشنا لا شائبة من الروحانية فيه . ونراه يكتب أيضا فى تفسير سورة « الغاشية » ردا على مادية بعض المفسرين : عالم الآخرة ليس فيه نمو أبدان ولا تحلل مواد على نحو ما يكون للأحياء فى هذه الحياة الدنيا ، بل ذلك عالم خلود

وبقاء . واللذائذ فيه لذائذ سعادة والآلام فيه آلام شقاء . فكل ما يقع فى ذلك العالم فإنما بينه وبين ما يقع فى عالمنا وجوه مشابهة لا وحدة مجانسة » . وبهذا المعنى ينبغى أن نفهم الجنة وجهنم اللتين يكثر ورودهما فى القرآن : فالجنة هى دار النعيم ، وجهنم دار العذاب فى الآخرة . ويجب علينا الاعتقاد بأن النعيم واللذة فى الجنة أكمل وأوفر من جميع لذائذ الدنيا ، وأن العذاب فى جهنم أشد من العذاب فى الدنيا . ولكن إذا وجب على المسلم الإيمان بالجنة والنار فليس واجبا عليه أن يبحث عن حقيقتهما ولا عن موضعهما ، فذلك مما لا يمكن لعقولنا أن تصل إليه . وليس بمحال عقلى حتى نحتاج فيه الى تأويل » .

٦ — وكثيرا ما يعرض تفسير محمد عبده أفكارا جديدة ، بل تجديدية ، فيلقيها فى القرآن ؛ مثال ذلك فى تفسير سورة ٢ آية ٢٥٠ ؛ نجده ينتهى الى نظرية تنازع البقاء والانتخاب الطبيعى كما أشار المستشرق « جولد سيهر » . وفى تفسير الآيتين ١٨ و١٩ من تلك السورة التى تذكر البرق والرعد وظواهر أخرى طبيعية تجد المفتى يتحدث عن السالب والموجب فى الكهرباء وعن التلغراف والتلفون الخ « لا بمعنى أن القرآن يتحدث عن كل هذه الأمور ، بل بمعنى أن أمثال تلك المكتشفات التى ظفر بها العلم والمدنية جديرة بأن ينظر فيها المسلم الحقيقى » . ويعرض الأستاذ الامام لسورة « الفيل » التى تذكر أن قوما أرادوا أن يتعززوا بفيلهم ليغلبوا بعض عباد الله على أمرهم ويصلوا إليهم بشر وأذى فأهلكهم الله ورد كيدهم وأبطل تدبيرهم ، إذ أرسل عليهم طيرا أبابيل ، ترميهم بحجارة من سجيل . فيفسر محمد عبده هلاك جيش القائد الحبشى تفسيرا يقرب من بحوث العلماء والمؤرخين الغربيين ؛ يرى أنه راجع الى تفشى داء الجدرى والحصبة فى الجيش . وذلك الجدرى أو تلك الحصبة نشأت من حجارة يابسة سقطت على أفراد الجيش بواسطة فرق عظيمة من الطير من جنس البعوض أو الذباب الذى يحمل جراثيم بعض الأمراض . ويستشهد الأستاذ على صحة تفسيره هذا بما رواه عكرمة ويعقوب بن عتبة من أن أول ما رئيت الحصبة والجدرى ببلاد العرب كان ذلك العام أى عام الفيل .

٧ — وقد نحا تفسير محمد عبده منحى أخلاقيا إراديا ؛ نراه يعرض لتفسير سورة (العاديات) حيث يقسم الله بالخيل التى تعدو ويشتد عدوها حتى يخرج الشرر من حوافرها لتهجم على عدو وقت الصباح لتأخذه على غرة . فيبذل المفتى جهده بيانا لما لفن ركوب الخيل من شأن فى الاسلام ، لا باعتباره من قبيل الفنون الرياضية فحسب ، بل كإعداد حربى نافع للدفاع الوطنى . وبعد أن ذكر الشيخ آية : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم » وأشار الى ما ورد من أحاديث فى دعوة المسلمين أن يكونوا فى مقدمة فرسان الأرض مهارة فى ركوب الخيل وأن يتنافسوا فى قنية عقائلها ، قال أفليس

من أعجب العجب أن ترى أمما هذا كتابها ، قد أهملت شأن الخيل والفروسية ، إلى أن صار يشار الى راكبها بينهم بالهزء والسخرية ، وأخذت كرام الخيل تهجر بلادهم الى بلاد أخرى ! أليس من أغرب ما يستغرب أن أناسا يزعمون أن هذا الكتاب كتابهم يكون طلاب العلوم الدينية منهم أشد الناس رهبة من ركوب الخيل وأبعدهم عن صفات الرجولية ، حتى كان من أحد أساتذتهم المشار إليهم بالبنان عندما كنت أكلمه فى منافع بعض العلوم وفوائدها فى علم الدين أن قال : « إذا كان كل ما يفيد فى الدين نعلمه لطلبة العلم كان علينا أن نعلمهم ركوب الخيل » « قال ذلك ليفحمنى وتقوم له الحجة على . كأن تعليم ركوب الخيل مما لا يليق ولا ينبغى لطلبة العلم ، وهم يقولون إن العلماء ورثة الأنبياء . فهل هذه الأعمال وهذه العقائد تتفق مع الايمان بهذا الكتاب » ؟

٨ — ويتجلى فى تفسير محمد عبده سعة النظرة وروح التسامح ؛ نراه يفسر آية : « إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون » فيصرح بأن « الكفر هنا عبارة عن جحود ما صرح الكتاب المنزل أنه من عند الله ، أو جحود الكتاب نفسه أو النبى الذى جاء به ؛ وبالجملة ما علم من الدين بالضرورة ، بعدما بلغت الجاحد رسالة النبى بلاغا صحيحا وعرضت عليه الأدلة على صحتها لينظر فيها فأعرض عن شىء من ذلك وجحده عنادا أو تساهلا أو استهزاء ، نعنى بذلك أنه لم يستمر فى النظر حتى يؤمن » . وما عدا هذا ، فلا يعد منكره كافرا إلا إذا قصد بالانكار تكذيب النبى . وعلى الجملة متى كان المنكر سند من الدين يستند اليه ، فلا يكفر ، وإن ضعفت شبهته فى الاستناد اليه ما دام صادق النية فيما يعتقد ولم يستهن بشى مما ثبت بالقطع وروده عن المعصوم » .

٩ — نستطيع أن نورد الشواهد والأمثلة الكثيرة تأييدا لما نحونا اليه من تفسير الأستاذ الامام : ولكن لا حاجة الى المزيد من ذلك ، فان الصفحات التى أوردناها من تفسيره كافية للدلالة على اتجاهات فكره ومقاصده ، ولعل المحور الذى يدور عليه نشاط الامام فى ذلك التفسير مشاغله الاخلاقية بوجه خاص . فما كتبه الاستاذ بنفسه والدروس التى قيدها عنه تلاميذه ، تبين ما ذهبنا اليه بيانا جليا . والواقع أنها جميعا مشبعة بالمعانى الاخلاقية كتنمية الشخصية ، وتحرير الفكر ، وبذل الجهد والاستقلال والتسامح ، وإننا لنجد هذه الأفكار الاخلاقية تمتد حتى تصل الى تلك الاعتبارات الاجتماعية عن الإحسان والعدالة والتعاون ، تلك الاعتبارات التى تتمشى مع مطالب العصر الحديث ، والتى نجدها ماثلة فى ذهن المصلح المصرى ، حتى صح للاستاذ مصطفى عبد الرازق باشا أن يقول على حق . إن طرافة تفسير الشيخ محمد عبده تتلخص فى جودة منهجه وفى تفسيره القرآن تفسيرا يلائم ذوق العصر ومطالبه ، وفى كلتا الحالتين تأثر الامام بمناهج الفكر الحديث » ؟

عثمان أمين

الثقافات المختلفة قبل الاسلام

جاء الاسلام فقضى على ديانة العرب فى الجاهلية وهى عبادة الأوثان ، فقطع بذلك الصلة بين حاضر العرب وماضيهم فى الحياة العقلية . ولعل الشىء الوحيد الذى امتد من الجاهلية الى الاسلام هو طابع الشعر العربى . فكان شعراء المسلمين يترسمون خطى الجاهليين فى أخيلتهم وطريقة قريضهم . أما النظر العقلى فأساسه القرآن والسنة النبوية المبينة له

وقد وردت فى القرآن مسائل قبلها المسلمون الاولون ولم يمعنوا النظر فيها ، إنما آمنوا بها إيمانا . فلما نظر المسلمون نظرا عقليا هادئا ظهرت لهم بعض المتناقضات التى تحتاج الى بيان وبرزت مسائل لا بد من زيادة شرحها والتعمق فى تفصيلها . بعض هذه المسائل يتصل بصميم العقيدة الاسلامية ، مثل صفات الله . فقد جاء فى القرآن أن الله سميع بصير ، أفنفهم هذا القول على ظاهره وقد قال الله تعالى : « ليس كمثله شىء » فنجعل لله عينا تبصر وأذنا تسمع ، أم ننزه الله على النحو الذى أراده هو ؟ إذن لا مناص لنا من تأويل الآيات التى تناقض بظاهرها التنزيه الخالص بأمر الله نفسه .

هذه مسائل إسلامية خالصة تتصل بالثقافة الاسلامية الخاصة ، ويرجع التفكير فيها الى القرآن نفسه وليس لها صلة بالفكر الأجنبى ، ولو أنه من العسير التمييز بين ما للمسلمين من فكر وبين ما لغيرهم .

نقول من العسير لأن الانسانية وحدة لا تتجزأ ، والعوامل التى تؤدى الى يقظة العقل وبعثه على التفكير وإمداده بالموضوعات المختلفة التى ينصب عليها الفكر ، هى من العوامل التى شاعت بين الناس فى العصر الذى ظهر فيه الاسلام ، كما تشيع هذه العوامل بين الناس فى كل عصر ، فتشغل الأذهان ، وتنتقل من مكان الى مكان .

وموضوعات الفكر التى شغلت العقول فى ذلك الزمان سادت الشرق والغرب على السواء ، أما الخلاف ففى طريقة معالجتها ، وهو على الجملة خلاف يرجع الى تباين الأفراد والجماعات ، أما المسائل العامة فقد شاعت بينهم جميعا ، وتلمسوا لها شتى الحلول .

والموضوع الذى شغل الفكر هو الانسان ، وصلة الناس بعضهم ببعض ، والغاية التى يرمى اليها الانسان من الحياة ، ثم الشر الذى يصدر عنه ، وماعلته وماسبيل دفعه للوصول الى الخير ، ومن خالق الانسان وخالق أعماله ؟

هذا الموضوع الذى يتناول الانسان من جوانب مختلفة متعددة ، صرف الأذهان عن النظر

الى الطبيعة والبحث فيها ، والعالم كما تعرف هو الطبيعة والانسان ، أو الانسان والطبيعة ، أو الانسان الذى يعيش فى عالم الطبيعة إذا شئت الجمع بين العالمين .

وفى الوقت الذى ظهر فيه الاسلام كانت الامبراطورية الرومانية فى شيخوختها المتهدمة .

ثم سقطت هذه الامبراطورية ، وقيل فى أسباب سقوطها الشىء الكثير ، ولكن أغلب المؤرخين يجمعون على أن الانهماك فى الترف من أهم هذه الأسباب .

ولما ظهرت المسيحية وجدت نفوسا مستعدة لقبول مافيها من زهد وتسام عن المادة .

ولكن المسيحية لقيت معارضة قوية من الأباطرة ، وهم أصحاب السلطان الرسمى ، ومن الفلسفة اليونانية التى شاعت بين الناس وارتفعت منزلتها الى مرتبة الأديان .

فكانت مهمة المسيحيين شاقة ، وهى الدفاع عن الدين ، ثم شرح العقيدة المسيحية للتغلب على الحضارتين اليونانية والرومانية . وليست المسيحية عقائد فحسب إنما هى عقائد وعمل ، ويقوم رجال الكهنوت بمهمة الدفاع عن العقيدة وشرحها وتعليمها للناس بالوعظ والارشاد.

فالقسيس قدوة لغيره ، ومثل حى للفضيلة ، ولهذا تطلبوا من رجال الدين أن يعيشوا معيشة خالصة فى الأديرة ، وأن يتزيوا بزى خاص ، لتنطبع فيهم السجايا المطلوبة على أشد ما تكون.

فانتشرت الأديرة فى أنطاكية ورأس العين والرها وحران وغيرها من مدن الشام وفلسطين ومصر ، وانقطع الرهبان الى العلم والعبادة ، فدرسوا الفلسفة اليونانية للرد عليها ، وترجموا كتب أرسطو وأفلاطون والفيثاغوريين وغيرهم الى السريانية .

ومن أشهر المترجمين الذين نقلوا الفلسفة من اليونانية الى السريانية بروبوس ، وهو قسيس عاش بانطاكية فى القرن الخامس الميلادى ، وشرح كتب أرسطو المنطقية ، ومنهم سرجيس الرأس عينى كان راهبا وطبيبا ، فصل علم الأسكندرية وترجم الالهيات والأخلاق والتصوف والطب والطبيعة والفلسفة ، ومنهم يعقوب الرهاوى المتوفى سنة ٧٠٨م الذى ترجم الالهيات .

ولما انتصرت المسيحية فى صراعها العنيف مع الوثنية ، وأصبحت الديانة الرسمية للدولة الرومانية ، كان العهد قد بعد بينها وبين العصر الأول للمسيح ، واختلف النصارى فيما بينهم على أصول العقائد ، وانقسموا فرقا ، وتشيعوا نحلا ، حتى أمر الامبراطور قسطنطين بعقد مجمع نيقيه عام ٣٢٥ م فأصدر المجتمعون قرارا أعلنوا فيه ألوهية المسيح ، وأنه من جوهر الله ، وأنه قديم بقدمه . ثم تقرر فى المجمع القسطنطينى الأول عام ٣٨١ م أن روح القدس ثلاثة أقانيم وثلاثة وجوه وثلاثة خواص وحدانية فى تثليث ، وتثليث فى وحدانية .

ثم افترقوا الى ثلاث فرق كبيرة : النسطورية ، والملكانية ، واليعقوبية .

النسطورية نسبة الى نسطور بطريرك القسطنطينية الذى ذهب الى أن يسوع المسيح

لم يكن إلها بل هو إنسان مملوء من البركة والنعمة ، ففصل بذلك فى المسيح وهو على الأرض بين الطبيعتين الناسوتية واللاهوتية ، ولم نعجب هذه المقالة بطارقة روما والأسكندرية ، وفر نسطور الى الشرق ، وشاعت النسطورية فى نصيبين والعراق والموصل والفرات والجزيرة .

وأصبحت الملكانية هى المذهب الرسمى للدولة بعد أن تقرر فى مجمع خليكدونية ٤٥١ أن المسيح فيه طبيعتان لا طبيعة واحدة ، التقتا فى المسيح ، وهما اللاهوت والناسوت ، وقالوا إن مريم العذراء ولدت إلها ربنا يسوع المسيح الذى هو مع أبيه فى الطبيعة الإلهية ، ومع الناس فى الطبيعة الانسانية .

أما المذهب اليعقوبى وعليه مسيحيو مصر والحبشة والأرمن والسريان الارثوذكس، فانهم يوحدون بين الطبيعتين ولا يفصلون بينهما ويعتقدون أن « الله ذات واحدة مثلثة الأقانيم أقنوم الآب ، وأقنوم الابن ، وأقنوم الروح القدس . وأن أقنوم الابن تجسد من الروح القدس ومن مريم العذراء فصير هذا الجسد معه واحدا وحدة ذاتية جوهرية منزهة عن الاختلاط والامتزاج والاستحالة بريئة من الانفصال . وبهذا الاتحاد صار الابن المتجسد طبيعة واحدة من طبيعتين ومشيئة واحدة » .

وقد بلغ التعصب بأهل هذه المذاهب مبلغا عظيما وصل حد التعذيب والايذاء . وقد لقى اليعاقبة فى مصر اضطهادا شديدا من الملكانيين أصحاب مذهب القسطنطينية مما دعا الأقباط فى مصر إلى الترحيب بالعرب تخلصا من الاضطهاد وطلبا للحرية فى العقيدة .

هذا ما كان من شأن التيارات الفكرية التى ذاعت فى آسيا الصغرى والشام والعراق وفلسطين ومصر .

أما ديانة الفرس القديمة فهى الثنوية ، أثبتوا أصلين اثنين مدبرين قديمين يقتسمان الخير والشر والنفع والضر والصلاح والفساد فى العالم يسمون أحدهما النور والثانى الظلمة .

فهم يجعلون للعالم إلهين ، إله الخير وإله الشر .

ثم اختلفت المجوس إلى مذاهب تدور حول الأصل فى امتزاج الخير بالشر ، والصراع بينهما ، وكيف ينتصر الخير ، فجعلوا الامتزاج مبدأ ، والخلاص معادا .

وزعم بعضهم أن الأصلين قديمان أزليان ، وزعم البعض الآخر أن النور هو الأزلى والظلمة محدثة ، واختلفوا فى سبب حدوثها ، ثم ظهرت المانوية وهم أصحاب مانى بن فاتك الذى اتخذ دينا وسطا بين المجوسية والنصرانية ، وزعم أن العالم مركب من أصلين قديمين نور وظلمة ، وقال بعض المانوية إن النور والظلمة امتزجا بالخبط والاتفاق لا بالقصد والاختيار .

ثم ظهرت المزدكية نسبة إلى مزدك فى عصر كسرى أنو شروان الذى أمر بقتله لأنه أحل

الفساء وأباح الأموال وجعل الناس شركة فيها كاشتراكهم في الماء والنار والكلأ، لأنها السبب فيما يقع بين الناس من بغض ومخالفة وقتال.

وانتشر القول بالصابئة وهم عبدة الكواكب في شمال العراق. ومذهب هؤلاء في أول أمرهم أن للعالم صانعاً فاطرا حكيما مقدسا عن سمات الحدثان. والواجب علينا معرفة العجز عن الوصول إلى جلاله وإنما يتقرب إليه بالمتوسطات المقربين لديه وهم الروحانيون المقدسون جوهرا وفعلا وحالة.

أما الجوهر فهم المقدسون عن المواد الجسمانية، فطروا على التقديس والتسبيح، لا يعصون الله ما أمرهم. فنحن نتقرب إليهم، ونتوكل عليهم، فهم أربابنا وآلهتنا ووسائلنا وشفعاؤنا عند الله، وهو رب الأرباب وإله الآلهة.

أما عن الفعل فقالوا: إن الروحانيات هم الأسباب المتوسطون فى الاختراع والايجاد وتصريف الأمور من حال الى حال، وتوجيه المخلوقات من مبدأ الى كمال. يستمدون القوة من الحضرة الإلهية القدسية، ويفيضون الفيض على الموجودات السفلية، فمنها مدبرات الكواكب السبع السيارة فى أفلاكها، وهى هياكلها.

ولكل روحانى هيكل، ولكل هيكل فلك. ونسبة الروحانى الى ذلك الهيكل الذى اختص به نسبة الروح الى الجسد. فهو ربه ومدبره، وكانوا يسمون الهياكل أربابا.

ففعل الروحانيات تحريك الهياكل والأفلاك على قدر مخصوص ليحصل من حركاتها انفعالات فى الطبائع والعناصر، فيحصل من ذلك تركيبات وامتزاجات فى المركبات.

ثم قد تكون التأثيرات كلية صادرة عن روحانى كلى، وقد تكون جزئية صادرة عن روحانى جزئى. فمع جنس المطر ملك، ومع كل قطرة ملك.

فكانوا يتقربون الى الهياكل تقربا الى الروحانيات، ويتقربون الى الروحانيات تقربا الى البارى تعالى لاعتقادهم أن الهياكل أبدان الروحانيات.

ثم استخرجوا من عجائب الحيل المرتبة على عمل الكواكب ما كان يقضى منه العجب. وهذه الطلسمات المذكورة فى الكتب والسحر والكهانة والتنجيم والتعزيم والخواتيم والصور كلها من علومهم.

يتقربون الى الرحانيات بهياكلها، وهذه لها طلوع وأفول، وظهور بالليل وخفاء بالنهار، فنصبوا صورا وتماثيل يعكفون عليها، ويتوسلون بها الى الهياكل فتقربهم الى الروحانيات. فاتخذوا أصناما أشخاصا على مثال الهياكل السبعة، كل شخص فى مقابلة هيكل م؟

دكتور أحمد فؤاد الاهوانى

المسلمون ومنهج البحث التاريخى

— ٢ —

ذكرنا فى المقال السابق الميزات العامة لمنهج البحث التاريخى . وسنبين فى هذا المقال مرحلتى البحث التاريخى ، وهما التحليل والتركيب .

أما « التحليل » وهو مرحلة البحث الأول فيتكون من عمليتين أساسيتين : نقد الأصول ونقد الوقائع .

نقد الأصول : وينبغى أن نفهم أن التاريخ ، وإن كان علما يبحث فى الوقائع إلا أنه ليس علم ملاحظة ، وذلك حين يتعلق بالوقائع وتفسيرها . يستطيع المؤرخ أن يكتب تاريخ حياته نفسه أو أن يقص حوادث شهدها بنفسه ، وهو فى هذه الحالة يجمع وقائع هى نتيجة ملاحظات شخصية ، ولكن هذه الملاحظات ليست مادة التاريخ . قد تكون مصدرا ولكنها مصدر لا يعطى الحقائق فى ذاتها ، إنما يشير الى أثرها فى نفس كاتبها أو فى نفس شاهد عيان . أما التاريخ فيبدأ عند ما يجمع الباحث كل الأصول التى يمكن جمعها عن تاريخ أمة أو عن تاريخ عهد من العهود . يفعل هذا بكل ما أوتى من مهارة فى جمعها . وهنا تختلف مادة البحث التاريخى عن مادة البحث فى العلوم الطبيعية ، إذ يستطيع عالم الطبيعة أن يبحث فى علومه بطريق الملاحظة ، وأن يضع ملاحظته أمام زملائه من العلماء . أى أن ملاحظته لمادته وملاحظة زملائه لها « مباشرة » وهذا ما لا يعرفه أبدا عالم التاريخ . إذ أن ملاحظته تكون « غير مباشرة » إنما يعرف فقط ما لحوادث التاريخ من أثر فيمن شهدوها .

وقد عرف المحدثون فكرة جمع الأصول معرفة تامة . ففى مقدمة ابن الصلاح الشهرزورى عن أبى حاتم الرازى « إذا كتبت فقمش ، وإذا حدثت ففتش » ص ٢١١

ففى هذه القاعدة الكلية تلخيص لقاعدة علماء المنهج التاريخى فى فكرة الجمع . وفكرة الجمع عند المحدثين لا تختص بجمع شىء من الأصول وترك أشياء ، بل لابد أن يمتد الجمع على جميع المواد التى تحت يديه . فجمع الحقائق ينبغى أن يتناولها كلها لا بعضها . يقول ابن الصلاح : « ليكتب وليسمع ما يقع اليه من كتاب أو جزء على التمام ولا ينتخب ، فقد قال ابن المبارك ما انتخبت على عالم قط إلا ندمت . وروينا عنه أنه قال : سيندم المنتخب فى الحديث حيث لا تنفعه الندامة » مقدمة ابن الصلاح ص ٢١٢ . وقد دعا وضوح فكرة جمع الأصول عند المسلمين ، عالما لبنانيا مسيحيا هو الدكتور أسد رستم الى القول بأنه « اعترافا بجهود المحدثين وفضلهم على علم التاريخ ، نرى من الواجب أن نسمى أولى خطوات المؤرخ المدقق المنقب :

التقميش . فنقـول : على المؤرخ قبـل كل شيء أن يعنى بتقميش الأصول لأنه إذا ضاعت الأصول ضاع التاريخ معها » . مصطلح التاريخ ص ٤

والدكتور أسد رستم هو أول من توصل الى تلك النظرات المقارنة بين مصطلح التاريخ ومصطلح الحديث .

إذا انتهينا من جمع الأصول ، بدأ أهم عمل للباحث التاريخى وهو أن يبدأ فى نقد الشهود الذين وصل عنهم الأصول ، أى أن ينقد مصادر التاريخ ، وهذا ما عبر عنـه المحدثون بمعرفة صحة الحديث رواية ودراية ، أى أن نعود الى سلسلة الرواة أولا فنطبق عليهم قواعد التعديل والتجريح المعروفة ، وهذا ما يعبر عنه بالنقـد الخارجي للنص ، ثم نعود ثانية الى البحث فى متن الحديث نفسه . وهذا ما يعبر عنه فى المنهج التاريخى بالنقد الداخلى للنص . وقد وصل المسلمون فى كل هذه الأبحاث الى مالم يصل اليه العالم الأوربى إلا بعد قرون .

أما المصادر التاريخية التى يستمد منها الباحث التاريخى مادته والتى يقوم بنقدها فهى :

(ا) المؤلفات التاريخية والمؤلفات غير التاريخية ؛ أما الأولى فمعلومة فهى الانسان والتاريخ والأخبار والمذكرات ... أما الثانية فهى مصادر غـير تاريخية ، ولـكن يستطيع الباحث ان يستخدمها لما قد تتضمنه أحيانا من بعض الأخبار التاريخية ، أو لأنها قد تعرض لنا الحياة الفـكرية والثقافية والاقتصادية والدينية لشعب من الشعوب ، وهذه النواحى جميعها تساعد على فهم التاريخ .

(ب) الوثائق ، وهى أيضا تتضمن الوثائق التـاريخية ولـكنها تشمل أيضا بعض الوثائق الخاصة بالحياة العامة أو الخاصة

(ج) الآثار ، أى المبانى التى تؤدى عمل التاريخ وتقدم لنـا مادة خصبة . وهى أيضا على نوعين آثار تاريخية ، وآثار غـير تاريخية ؛ الأولى أنشئت لحفظ ذكرى حادثة أو رجل خاص ، بينما الثانية أنشئت للمنفعة الخاصة .

وبحث تلك الأصول ينبغى أن يتحقق على أن يكون لدى الانسان بعض العلوم المساعدة التى تعينه على فهم كثير من حقائق هذه الأصول . وقد كتب الدكتور حسن عثمان فى كتابه منهج البحث التاريخى فصلا قيما عن تلك العلوم المساعدة (١٢ — ٣٥) . أما المسلمون فقد سموا تلك العلوم المساعدة فى التفسير بالعلوم الموصلة . وهى العلوم التى توصل الى تفسير كتاب الله ، كعلم اللغة ، والنحو والتصريف والبيان والبديع والقراآت . . . الخ . وبهذا نرى علماء التفسير قـد سبقوا علماء التاريخ الى التوصل الى فكرة العلوم المساعدة أو الموصلة . ونرى هذا أيضا فى الفقه وفى الأصول ، واشتراط ما يـكون للفقيه أو للأصولى من علوم وأدوات قبل أن يبدأ فى عمله أو فى دراسته .

ويقوم نقد الأصول على مسألتين :

(ا) إثبات صحة الوثيقة .

(ب) تحديد قيمتها .

(ا) أما مسألة إثبات الوثيقة فتعنى معرفة التاريخ التى تعود اليه الوثيقة ومعرفة صاحبها ، وهل المقصود بها الخداع أم أنها حقيقة صدرت فى العصر المعين الذى نتكلم عنه ، وعن الشخص أو الأشخاص الذين يذكر فيها أنهم هم الذين تركوها . وعل هذه المسألة ليست من الصعوبة بمكان ، وخاصة أن العلوم المساعدة تقدم للانسان الأدلة على صحة الوثائق وتحديدها وتفسيرها .

(ب) أما مسألة تحديد قيمة الوثيقة ، فمن الصعوبة بمكان مواجهتها بدون أن ننقد الوقائع التى تتضمنها . إننا قدنصل الى إثبات صحة الوثيقة ولكن تبقى الوثيقة نفسها قيمتها ، ما الذى يضمن لنا صحة الحوادث التى يرويها صاحبها أو أصحابها ، هل شاهدها بنفسه ، فإذا كان قد شاهدها بنفسه فهل كان محايدا فى ذكرها ، أم أن اعتبارات أخرى كانت تملى عليه ما يكتب ؟ وإذا لم يكن شاهدها بنفسه فما هى المصادر التى استمد منها ما كتب ؟

وقد ذكر علماء التاريخ أنه لا توجد قاعدة محددة يمكن تطبيقها فى البحوث التاريخية عن قيمة شهود العيان الذين رووا لنا كثيرا من أخبار التاريخ .

أما المسلمون فقد تفادى محدثوهم هذا القول بما وضعه علماؤهم من قواعد عامة لتعديل وتجريح الرجال . كما أنهم تفادوا أيضا التحريف فى النصوص والدس فيها وإضافة بعض الألفاظ وإسقاط البعض بما وضعوه من إلزامات عن تحرى الرواية والمجىء باللفظ . وقد كتب القاضى عياض فى سالته علم المصطلح عن تحرى الرواية والمجىء باللفظ . وقد كتب القاضى عياض فى رسالته علم المصطلح عن تحرى الرواية والمجىء باللفظ فصلا قيما ذكر فيه ما يأتى « من لم يمهر فى العلوم ، ولا تقدم فى معرفة تقديم الألفاظ وترتيب الجمل وفهم المعانى أن لا يكتب ولا يروى ولا يحكى حديثا إلا على اللفظ الذى سمعه ، وأنه حرام عليه التغيير بغير لفظه المسموع ، إذ جميع ما يفعله من ذلك تحكم الجهالة ، وتصرف على غير حقيقته فى أصول الشريعة والنبى صلى الله عليه وسلم حض على ذلك وأمر بإيراد ما سمع منه كما سمع . ثم اختلف السلف وأرباب الحديث والفقه والأصول ، هل يسوغ ذلك لأهل العلم فيحدثوا على المعنى ، أو لا يباح لهم ذلك ؟ فأجازه جمهورهم إذا كان ذلك من مشتغل بالعلم . . . ومنعه آخرون ، وشددوا فيه ولم يجيزوا فى ذلك لأحد . . . ولا يخالف أحد فى هذا ، فان الأولى والمستحب المجىء بنفس اللفظ ما استطيع » .

وهذه الرسالة تضارع ، كما يقول الدكتور أسدرستم ، أحسن ما كتبه علماء المناهج التاريخية فى أوربه بعد كتابتها بقرون طوال .

وقد كتب القاضى عياض فى رسالته الآنفة الذكر فى باب إصلاح الخطأ وتقويم اللحن : فان « الذى استمر عليه أغلب الأشياخ نقل الرواية كما وصلت إليهم وسمعوها ، لا يغيرونها من كتبهم » .

تلك هى الخطوة الأولى فى منهج التحليل وهى نقد الأصول . وقد وصل فيها علماء المسلمين الى أوج الفكر من وضع المنهج . وسنرى فى المقال الآتى موقفهم ، فالى الخطوة الثانية من مرحلة التحليل ، ومن الجزء الثانى من المنهج التاريخى وهو مرحلة التركيب .

على سامى النشار
مدرس بكلية الآداب

مداراة أهل الشر

قال النبى صلى الله عليه وسلم : شر الناس من اتقاه الناس لشره .

وقال أبو الدرداء : إنا لنكشر فى وجوه قوم وإن قلوبنا لتلعنهم .

وسئل شبيب بن شبة عن خالد بن صفوان فقال : ليس له صديق فى السر ، ولا عدو فى العلانية .

وقال الأحنف بن قيس : رب رجل لا تغيب فوائده وإن غاب ، وآخر لايسلم منه جليسه وإن احترس .

وقال العتبى :

لى صديق يرى حقوقى عليه ... نافلات وحقه الدهر فرضا
لو قطعت البلاد طولا اليه ... ثم من بعد طولها سرت عرضا
لرأى ما فعلت غير كثير ... واشتهى أن يزيد فى الأرض أرضا

وقال دعبل الخزاعى فى مثل هؤلاء :

اسقهم السم إن ظفرت بهم ... وامزج لهم من لسانك العسلا

نقول : إن مداراة أهل الشر لابد منها ، ولكن الى الحد الذى لا ينتهى بصاحبه الى الخديعة وتأييد الباطل .

القلب في العربية

— ٥ —

القلب فى الحكم الأعرابى :

٢ — يقع ذلك فى باب كان إذا كان الجزءان معرفة ونكرة ، فان الواجب جعل المعرفة الاسم والنكرة الخبر ، إذ كان المعرفة هو الخليق بأن يسند اليه ويحكم عليه ، والنكرة حقها أن تكون حكما يستفاد . وقد يأتى فى الشعر أن يكون النكرة الاسم والمعرفة الخبر ، ولا يغير ذلك من الحقيقة أن النكرة وإن رفعت اسما هى المفادة والصفة ، والمعرفة وإن نصبت هى المحكوم عليه والموصوف . قال سيبويه (١) : « وقد يجوز (يريد جعل المعرفة خبرا والنكرة اسما) فى الشعر وفى ضعف من الكلام ، حملهم على ذلك أنه فعل بمنزلة ضَرَب ، وأنه قد يعلم إذا ذكرت زيدا وجعلته خبرا أنه صاحب الصفة على ضعف من الكلام » . يريد أنك لو قلت كان قائم زيدا فانه لا يشتبه أن زيدا وإن نصب هو صاحب القيام . ومن هذا الضرب قول حسان بن ثابت :

كأن سبيئة من بيت رأس   يكون مزاجَها عسل وماءُ

على أنيابها أو طعم غض   من التفاح هصّره اجتناء

(السبيئة : الخمر تسبأ أى تشترى لتشرب ، وبيت رأس اسم لقريتين فى كل واحدة منهما كروم كثيرة ، ينسب اليهما الخمر ، إحداهما بالبيت المقدس والأخرى من نواحى حلب . وهصّره : أماله وجذبه . يصف طيب ريقها فكأنما هو خمر أو فيه طعم الغض من التفاح) . فقد جُعل مزاجها وهو معرفة خبرا ، وعسل وماء النكرتان اسما .

وذكر السيرافى مما سهل ذلك أن العسل والماء منكورين هما العسل والماء معروفين لأنهما نوعان متشابها الأجزاء القليل والكثير منهما سواء ؛ ألا ترى أن جرعة ماء وأقل منها يقال لها ماء ، ويقال للنيل والبحر ماء ؟ أو أن الضمير الذى فى مزاجها يعود إلى سبيئة وهى نكرة كما ترى ، والتوجيه الأول ردهما معرفتين والثانى ردهما نكرتين . قال السيرافى : « وكان المازنى ينشد : يكون مزاجها عسلا وماء ، فيحمل ماء على المعنى ، وذلك أن ما مازج الشىء فقد مازجه الشىء ، فكأنه قال : ومازجها ماء » . وروى يكون مزاجها عسل وماء على أن اسم يكون ضمير الشأن .

ومن ذلك قول ثروان بن فزارة العامرى ، أو خداش بن زهير ، على ما فى كتاب (٢) سيبويه :

---

(١) الكتاب ج ١ ص ٢٢ وما بعدها   (٢) ح ١ ص ٢٣

فانك لايضرك بعد حول أظبى كان أمك أم حمار
فقد لحق الأسافل بالأعالى وماج اللؤم واختلط النجار
وعاد العبد مثل أبى قبيس وسيق مع المعلهجة العشار

يذكر تغير الزمان واختلاط الشرفاء والوضعاء، وضياع مآثر البيوتات العالية والنسب الرفيع، و«يصف(١) إضراب الناس عن التشرف بالأنساب، وتقارب ما شرف منها وما وُضع»، «وضرب (٢) المثل بالظبى والحمار وجعلهما أمّين وهما ذكران لأنه مثل لا حقيقة له، وقصد قصد الجنسين». والظبى مثل المحتد الشريف، والحمار مثل الأصل الخسيس. وأبو قُبيس هو النعمان بن المنذر، وهو فى الأصل أبو قابوس فغيّره فى الشعر الى ما ترى، وقابوس معرب كاووس. كانوا يتسمون بأسماء الفرس من كان منهم له سبب بهم، وفيه يقول النابغة:

أنبئت أن أبا قابوس أوعدنى ولا قرار على زأر من الأسد

وقوله: ماج اللؤم أى غزر واتسع حتى صار كالبحر ذى الأمواج، والنجار: الأصل. والمعلهجة يريد بها من النوق الردىء، وأصل المعلهج ما ليس محض النسب، والعشار جمع العُشَراء وهى من النوق التى مضى لحملها عشرة أشهر. «وأحسن (٣) ما تكون الابل وأنفسها عند أهلها إذا كانت عشاراً».

فقوله: أظبى كان أمك أم حمار فيه القلب فى الحكم، فان اسم كان ضمير يعود على ظبى وهو نكرة، وهذا الضمير وإن كان معرفة فى حكم جمهور النحاة فإن مدلوله نكرة، فكان وجه الكلام أن يكون أمك هو الاسم، وظبى على هذا مبتدأ خبره الجملة بعده.

وجوز أن يكون ظبى اسم كان مضمرة دل عليها كان المذكورة، وأمك خبر كان المضمر. وسهل ذلك أن الاستفهام يطلب الفعل، وعليه فلا خفاء فى كون البيت من باب القلب.

٣ — إذا قلت: كسى محمد جبة، فان محمدا هو النائب عن الفاعل. وأجاز بعضهم أن يقال كسى محمدا جبة على اعتقاد القلب «فهو (٤) من إعطاء المرفوع إعراب المنصوب وعكسه عند أمن اللبس كقولهم خرق الثوبُ المسمار وكسر الزجاجُ الحجر، وهو من ملح كلامهم».

هذا وأختم هذا البحث بثلاث قصص تتعلق بالقلب:

فعن (٥) الكسائى قال: فزع أعرابى من الأسد، فجعل يلوذ (أى يتحصن ويتوقى الهلكة) والأسد من وراء عوسجة (هى شجرة كثيرة الشوك)، وجعل الأعرابى لدهشته يقول: يَعسجنى بالخوتلة. يَبصرنى لا أحسبه. يريد يختِلنى بالعوسجة، يحسبنى لا أبصره. (يقال ختل السبع الصيد: تخفى له). فأنت ترى كيف قلب وحافظ على زنة الكلمة الأصلية.

(١) من السيرافى. (٢) من الأعلم. (٣) من اللسان فى عشر. (٤) من التصريح فى مبحث النائب عن الفاعل. (٥) أخبار النحويين للسيرافى ص ٥١ وانظر اللسان فى عسج.

ومن طريف القلب قصة الحسين (١) بن عبد الله الجوهرى التاجر صاحب الأموال والجوهر ، كان مجدودا فى التجارة ذا حظ عظيم فى الدنيا ، وكان فيه سلامة باطن . نزل مرة مع الوزير الخاقانى فى المركب . وبيده بطيخة كافور . فأراد أن يبصق فى دجلة ويعطى الوزير البطيخة ، فبصق فى وجه الوزير وألقى البطيخة فى دجلة ، فارتاع الوزير وقال له : ويحك ! ما هذا ؟ فأخذ يعتذر للوزير ، ويقول : أردت أن أبصق فى وجهك وألقى البطيخة فى الماء فغلطت . فقال : كذا فعلت يا جاهل ! فغلط فى الفعل وأخطأ فى الاعتذار !

ومما وقع من القلب فى الكتابة أن (٢) عبد العزيز بن مروان حين ولايته على مصر كُتب له مصحف وجوّد فيه للغاية ، وجعل لمن وجد فيه خطأ مكافأة جليلة ، فأتى رجل من قراء الكوفة فقرأه تهجيا ، ثم جاء الى عبد العزيز فقال : إنى وجدت فى المصحف حرفا خطأ . فقال : مصحفى ؟ قال : نعم . فنظر فاذا فيه : إن هذا أخى له تسع وتسعون نعجة فإذا هى مكتوبة : نجعة قد قدّمت الجيم قبل العين . فأمر بالمصحف فأصلح ما كان فيه وأبدلت الورقة ثم أمر له بما جعله من الجزاء ؟

محمد على النجار
المدرس فى كلية اللغة العربية

رذيلة الحسد

قال الحسن البصرى : أصول الشر وفروعه ستة ، فالأصول الثلاثة : الحسد والحرص وحب الدنيا ؛ والفروع كذلك : حب الرياسة وحب الثناء وحب الفخر .

وقال أيضا : يحسد أحدهم أخاه حتى يقع فى سريرته ، وما يعرف علانيته ؛ ويلومه على ما لا يعلمه منه ؛ ويتعلم منه فى الصداقة ما يعيره به إذا كانت العداوة ؛ والله ما أرى هذا بمسلم !

وقال بعض الحكماء : ما أمحق للايمان ، ولا أهتك للستر من الحسد . وذلك أن الحاسد معاند لحكم الله ، باغ على عباده ، عات على ربه ، يعتد نعم الله نقما ، ومزيده غِيَرا ، وعدل قضائه حيفا ، للناس حال وله حال ، ليس يهدأ ليله ، ولا ينام جشعه ، ولا ينفعه عيشه ؛ محتقر لنعم الله عليه ، متسخط ما جرت به أقداره ، ولا يبرد غليله ، ولا تؤمن غوائله ، إن سالمته وترك ، وإن واصلته قطعك ، وإن صرمته سبقك .

وذكر حاسد عند بعض الحكماء فقال : يا عجباه لرجل أسلكه الشيطان مهاوى الضلالة ، وأورده قحم الهلكة ، فصار لنعم الله تعالى بالمرصاد ، إن أنالها من أحب من عباده ، أشعر قلبه الأسف على ما لم يقدر له ، وأغاره الكلف بما لم يكن ليناله .

(١) النجوم الزاهرة ج ٣ / ٢١٨ (٢) المقريزى فى الكلام على جامع الفسطاط .

العلامة أبو الكلام أزاد

رئيس المؤتمر الهندى الوطنى

العلامــة أبو الـكلام أزاد من نسل الشيخ جمال الدين ، أحد العلماء الأعـلام ، والفقهاء المتمـكنين فى عـلوم الدين . وكان موطنه فى بخارا ولـكن اجتذبه الى الهند ما كان فى بلاط الامبراطور « أكبر » من روح علمية دينية ، وحركة ذهنية .

وقد عرف الامبراطور المغولى فى الشيخ جمال الدين كمال الخلق ، ونزاهة الطوية ، فقربه اليه .

ولما أعد فقهاء الامبراطور أكبر ـ بتحريض منه ـ قرارا عاما ليعلنوه فى الناس ، فحواه أن الامبراطور قد اسس دينا جديدا سماه « دين الله » رفض الشيخ جمال الدين أن يوقع على هذا القرار وعارضه بالرغم من تقريب الامبراطور إياه .

أما والد العلامة أبى الـكلام فاسمه كمال الدين . والمترحم له يرجع فى نسبه من ناحيتى أبيه وأمه ، الى أجـداد عرفوا بالعلم والتقوى . وتنتمى أمه الى أسرة شريفة فى مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم .

ومن نسل جمال الدين ـ الجد الاكبر للمترجم له ـ فقهاء أتقياء هاجروا من الهند الى الحجاز .

وهذا ما حدث لوالده ـ الشيخ كمال الدين ـ فانه اضطر الى أن يغادر الهند بعد ثورة سنة ١٨٥٧ ، فلجأ الى الحجاز حيث أقام هناك عددا من السنين .

وكان أن خشى السلطان عبد الحميد من نفوذ الشيخ كمال الدين فى الحجاز فأرسل اليه دعوة ليقيم فى ضيافته بالاستانة ، فلبى الشيخ الدعوة ، وظل هناك ثلاث سنوات بالقرب من الخليفة .

ولما تتابعت عليه الدعوات من أتباعه فى الهند سافر من الحجاز الى كلكتا ، فأكب على تدريس العلم والارشاد ، وكانت له مؤلفات فى علوم الدين طبع بعضها فى مصر ، ولا تزال تطالع فى الهند من بين كتب التوحيد القيمة المعتمدة .

أما المترجم له فاسمه الأصلى محيي الدين أحمد ، وكان والده يطلق عليه لقب «فيروز بخت» أى الحظ السعيد ، وقد ولد فى مكة فى سبتمبر سنة ١٨٨٨ ، وأمضى طفولته فى مقر ولادته ، وترعرع فى المدينة حيث كان منزل والده مركزا عظيما للعلم والتفقه ، وقد تلقى دروسه الأولى على يد والده وتحت إشرافه ، ثم ذهب بعـد ذلك الى الأزهر الشريف حيث أتم دراسته ، ومن الغريب أنه لنباهته أجيز فى التدريس وهو ابن أربع عشرة سنة . ولما رجع الى الهند

قام بوظيفة التعليم فى إحدى مدارس كلكتا ، فلفت اليه الأنظار بعبقريته ونبوغه ، وكان دائما متعطشا للعلم يبحث عنه حيث يكون ، يقرأ الكتب ، ويسمع المحاضرات ، ويناقش ويجادل . ولا غرابة فى ذلك فقد ورث ذلك عن أبويه ، وكان لنشاطه هذا أثره فى أن جمع حوله قلوب كثير من المعجبين به ، الذين يعترفون باستعداده للزعامة .

وبالرغم من أنه ولد فى أسرة معروفة بمحافظتها الدينية الشديدة ، وبميلها الى اتخاذ منهج النقل فى الشئون الدينية ، نجده ذا شخصية مخالفة ؛ فهو عقلى منطقى قبل كل شىء . وهو لا يخضع إلا لحجة التفكير السليم . وهذا ما دعاه لأن ينظر بعين الناقد الى كل شىء فى الحياة ؛ من تقاليد الى قيم خلقية ، الى عادات الى أحكام دينية . يظهر هذا فيما كتبه ، وهو فى سن الثلاثين ، حينما كان معتقلا لشبهة سياسية . فقد ألف كتاب « التذكرة » وبحث فيه أصول العقائد ، واحتج على قبول الأحكام من غير تحكيم العقل . وكان ينهج نهج الامام الغزالى فى فهمه لأحكام الدين وإعماله العقل . وهو يقول فى كتابه : إنه بعد أن قبل بطريق التقليد والايحاء ما تعلمه فى شبابه لم يجد بدا من أن يرجع اليه مرة أخرى ، فيختبره ويزنه بميزان المنطق ، لا ، بل إنه مال الى الجحود والزيغ فترة من حياته ، ثم لم يلبث أن عاد الى هدى الاسلام بعد أن لمس بعقله ومنطقه عمق التعاليم الاسلامية ، ومتانة الأسس التى بنيت عليها أحكامه .

وإذا كان أبو الكلام من العبقرية على ما وصفنا فلا غرابة إذا ذكرنا أنه أصدر ـ ولم يتجاوز بعد الخامسة عشرة من العمر — مجلة أدبية شهرية ، سماها « لسان الصدق » ؛ تلك المجلة التى وجدت من طبقة المثقفين المسلمين رواجا وتشجيعا ، ولا سيما من الشاعر الهندى العظيم حالى الذى أشاد بذكر المجلة من غير أن تكون له معرفة بأبى الكلام .

وحدث أن قابل فى سنة ١٩٠٤ الشاعر حالى صاحبنا أبا الكلام وتعرف به ، ولكنه لم يكن يصدق أن أبا الكلام هذا ـ وكان فى السادسة عشرة من عمره ـ هو رئيس تحرير « لسان الصدق » . ومنذ ذلك الحين توطدت الصداقة بينهما ، وظل الشاعر طول حياته صديقا معجبا بالمترجم له .

ومن الحوادث البارزة فى تاريخ أبى الكلام أنه راسل ـ وهو فى الرابعة عشرة ـ البحاثة الرحالة الهندى شبلى ، مؤسس جمعية الأبحاث التاريخية . وكانت تصدر فى لاهور مجلة اسمها « المخزن » وقد ساهم أبو الكلام فيها بنشر مقالات طيبة . واتفق فى سنة ١٩٠٤ أن قابل شبلى أبا الكلام فى بومباى فأظهر الأول إعجابه العظيم بالمقالات التى تنشر فى مجلة المخزن بامضاء « أبى الكلام » ظانا أن الكاتب هو والد المتحدث اليه . وما كان أشد دهشته حين علم أن صاحب هذه المقالات هو الشاب أبو الكلام الذى يحدثه . وكان نواب محسن الملك السكرتير السابق لجامعة عليكره الاسلامية بالهند ، يصف أبا الكلام بأنه صغير السن كبير العقل .

أما نشاطه السياسى فيبدأ من سنة ١٩١٢ عندما أخذ يعرض أفكاره السليمة الناضجة بنشرها فى مجلة « الهلال » الهندية . وكانت أول مجلة من نوعها فى عالم السياسة بالهند . وكانت تضارع فى موضوعها وأسلوبها المجلات الأوربية . ولم تتميز كتابات أبى الكلام بسمو الفكرة وصوابها فحسب ، ولكن امتازت أيضا بأسلوب خاص بديع فى اللغة الأوربية ، وكان أبو الكلام يعتقد أن أفكار المسلمين قد وصلت من الركود الى مرحلة تحتاج فيها الى ثورة ذهنية . وقد اتخذ من مجلة « الهلال » وسيلة لإشعال نار هذه الثورة ؛ فكان فى كتاباته يتناول ناحيتين هامتين : الناحية السياسية فى بلاده ، والناحية الدينية فى العالم الاسلامى . وقد وجدت كتاباته من المتعلمين عقولا متعطشة للتجديد . وفهم روح الاسلام بمعناه الصحيح ، عقولا تريد أن تتخلص من الخرافات والعادات الغريبة التى لصقت بالدين . وكان السير أبو الكلام بعمله هذا مؤسسا لمدرسة تفكيرية جديدة فى الهند ، مدرسة مبدؤها النقد المنطقى والمناظرات الدينية السليمة ، وقد كان أثره فى شبان الهند المتعلمين شبيها بأثر الشاعر العظيم إقبال من حيث توجيه الشبان إلى التفكير الجدى فى المشكلات الحيوية التى تواجههم .

كانت مدرسة التفكير السائدة بين مسلمى الهند قبل ظهور مجلة الهلال هى مدرسة عليكرة الثقافية ، فكان ينظر الى رجالات هذه المدرسة باعتبارهم قادة فى التفكير والعمل . وحكاية ظهور هذه الجماعة التى تمثل مدرسة عليكرة التفكيرية أن السير سيد أحمد خان بعد أن حضر اجتماعات الكونجرس مرة واحدة تركه وانصرف الى تأسيس معهد علمى . وكان غرضه من ذلك أن يقدم الى المسلمين نوعا من التربية الدينية الاسلامية ، بعيدا عن شوائب السياسة . وفى سنة ١٩٠٦ أسست الرابطة الاسلامية Muslem Leaque ، لتكون الهيئة المعبرة عن آراء المسلمين وأهدافهم السياسية . وكذلك كانت سياسة مجلة « الرفيق » الأسبوعية «Comrade» التى أصدرها السير محمد على باللغة الانجليزية فى كلكتا سنة ١٩١١ لتدافع عن عن مصالح المسلمين .

غير أن أبا الكلام جاء بنوع جديد من التفكير ، وبمذهب جديد ، وبسياسة جديدة لا يزال لها أشياع فى الهند . (يتبع)

محمد ولى خان
دكتور من جامعة اكسفورد

التعاون والاشتراكية

تكلمنا فى البحث السابق عن التطور التاريخى لفكرة التعاون ومدى ما صادفته من نجاح ، وألممنا بحظ النظام التعاونى من العناية والاهتمام فى الشريعة الاسلامية السمحة .

على أنه يجمل بنا ، وقد التزمنا متابعة البحث فى هذا الموضوع ،أن نقارن بين كل من نظام التعاون والنظم الاشتراكية ، ونبسط أوجه الشبه والخلاف بينهما حتى تتكون لدى القارئ فكرة واضحة عن نظامين يتصارعان على البقاء .

فالنظم الاشتراكية ترمى فى مجموعها إلى إلغاء نظام الملكية ، وتقرير المساواة الفعلية بين الأفراد ، فلا ملكية فى ظل النظام الاشتراكى إلا للدولة ، وبهذا يتلاشى نظام الطبقات ، وتتحطم الفوارق الاجتماعية بين الأفراد ، ويصبح الجميع أمام فرص متشابهة فى وسائل الانتاج . أما عن المساواة الفعلية فيقصد بها منح جميع الأفراد أجوراً تتفق مع مجهودهم ، بل هى تتمادى فى مظهرها الشيوعى وتعمل على تحقيق مبدأ (من كل بحسب قوته ، ولكل بحسب حاجته) أى للأفراد أن يبذلوا جهد ما يستطيعون فى سبيل الانتاج ولا يأخذوا إلا أجوراً تتعادل مع حاجاتهم دون نظر إلى مايبذلونه من أعمال . ومن هنا كانت النظم الاشتراكية ثورة على الرأسمالية ، فهى تذكى نار الحقد والضغينة بين العمال والرأسماليين ، وتدعوهم إلى ثورة جامحة تنتهى بتحطيم النظام الرأسمالى ، وتطبيق المبادئ الاشتراكية بين الأفراد .

يتبين مما سبق أن النظم الاشتراكية تتفق مع نظام التعاون فى محاربة الملكية الشخصية ، فإذا كان النظام التعاونى لايدعو صراحة إلى إلغاء نظام الملكية ، فإنه يجردها من أهم مظاهرها وهو الربح ، إذ أن النظام التعاونى لايقوم بقصد الربح كالشركات التجارية ، وإنما يقوم لتحقيق منافع الأعضاء عن طريق الخدمات المتبادلة ، ثم إن النظام التعاونى من ناحية أخرى يقوم عن طريق المنافسة المشروعة بهدم الرأسمالية وإلغائها ، فى الوقت الذى يصبح فيه جميع الأفراد أعضاء فى الجمعيات التعاونية توصد الشركات الرأسمالية أبوابها عن آخر عميل لها .

هذا وتتفق الاشتراكية مع التعاون أيضا من ناحية إنصاف الطبقات الفقيرة وإلغاء التحكم بين الطبقات ، فجمعيات الاستهلاك التعاونية تحمى المستهلكين من تحكم التجار والمنتجين ، وجمعيات الانتاج التعاونية تحمى العمال من تحكم الرأسماليين ، وجمعيات الائتمان

التعاونية تحمى المقترضين من تحكم المرابين ، إلى غير ذلك من النواحى الاقتصادية المختلفة .
إلا أن الفروق بين النظم الاشتراكية والتعاونية تبدو بوضوح من نواح أخرى ، فالاشتراكية لا تهتم إلا بالعمال فقط ، دون بقية الطبقات ، بينما التعاون يقوم على تحقيق منافع الأفراد على اختلاف طبقاتهم دون تفريق .

وكذلك تتجه الاشتراكية فى سبيل تحقيق مبادئها إلى إذكاء نار الثورة والتمرد بين العمال واستعمال القوة فى التغلب على أصحاب الأعمال ، وهدم النظام الرأسمالى ، بينما تتجه النظم التعاونية إلى الوئام والاتحاد بين الأفراد فى سبيل تحقيق المصالح المتبادلة ، وفى ميدان المنافسة المشروعة تشق المؤسسات التعاونية طريقها فى الحياة .

ومما يجدر ذكره فى هذه المناسبة أنه إذا كانت الاشتراكية نظما اقتصادية بحتة فان النظام التعاونى يضم إلى نواحيه الاقتصادية نواحى أخرى أخلاقية ؛ فهو يقوم على إذكاء روح التضامن والمحبة بين الأفراد ، والتضحية بالمصلحة الخاصة فى سبيل المصلحة العامة . فشعار التعاون (الفرد للجماعة ، والجماعة للفرد) .

يتضح من هذه المقارنة أن التعاون والاشتراكية يتفقان فى محاربة الرأسمالية ، إلا أن الاشتراكية تسلك طريقا شائكا غير مشروع لتصل إلى غرضها ، بينا يسلك نظام التعاون طريقا مشروعا يتفق مع مبادىء العدالة والأخلاق . ولقد كان لذلك التباين فى السبل أثره الملحوظ فى حياة كلا النظامين ، فبينا نجد نظام التعاون يرتقى سلم النجاح سريعا ، وينتشر فى شتى الدول وبين مختلف الطبقات ، وتعم فوائده ومزاياه الحياة فى نواحيها المختلفة ، نجد النظم الاشتراكية ليس لها مكان فى الحياة العملية ؛ فقد نشأت نظرية وظلت كذلك حتى اليوم فلم يسعفها الحظ بالتطبيق الكامل حتى فى روسيا نفسها ، حيث بدأت سنة ١٩١٧ فى تطبيق بعض المبادىء الاشتراكية المخففة ، وذلك عقب فشلها فى تطبيق المذهب الشيوعى الكامل .

هذا ومما تجب ملاحظته أخيرا أن الدين الإسلامى الحنيف قد أحاط الحياة الاجتماعية بسياج من الأصول يحميها من خطر تسرب النظم المتطرفة اليها ، كالشيوعية والفوضوية والاشتراكية .

فهو إلى جانب تشجيعه النظام التعاونى والحض عليه ، قد وضع نظام الزكاة ، وهى حق مقرر فى مال الغنى للفقير ، لا صدقة كما قد يفهم البعض ، مما يجعل الفقير يطيب نفسا ، ويقر عينا ، فلا يحمل للغنى البغض والحقد ، وهما الطريق إلى تسرب الأفكار المتطرفة إلى النفوس .

وإننا إذ نختتم هذا الحديث نرجو مخلصين أن يوجه الله أولى الأمر إلى وضع تشريع يضع نظام الزكاة موضع التنفيذ ، فيقتلعون بذلك بذور الفقر والفاقة من البلاد ، وهى أساس الأمراض الوبيلة الفتاكة فى حياة الجماعات ؟

احمد محمود الصاوى
مدرس الاقتصاد السياسى بقسم تخصص القضاء
بكلية الشريعة

قدامة بن جعفر
ومدرسة النقد الأدبي
عرض وتحليل لكتابه « نقد الشعر »
— ٦ —

٥ — ابن سنان الخفاجى المتوفى سنة ٤٦٦ هـ

وقد وجدت له أكبر نصيب عثرت عليه من نقد قدامة ، فقد نقده فى مواضع كثيرة من كتابه « سر الفصاحة » ومن نقداته ماذكره فيما يأتى :

فى ص٨٦ حكى لقدامة رأيين متضادين فى شأن موضوع صناعة الكلام : الأول فى كتاب نقد الشعر وهو أن المعانى هى موضوع هذه الصناعة ، والثانى فى كتاب الخراج وهو أن الألفاظ هى موضوعها . ثم أخذ يدلل على بطلان الأول وصحة الثانى .

وفى ص ٨٧ ذكر أنه وقف على كلام فى هذه الصناعة لايعلم صاحبه الآن قدامة أو غيره ؟ قال : « لأنى أنسيت الكتاب » وهذا الكلام يدل على أن الألفاظ موضوع كما قلنا إلا أنه (أى صاحب الكلام) يدعى أن الناظم متى ألف لفظة رديئة فليس ذلك بعيب عليه الخ ماقال .

ويلوح لى أن قائل هذا الكلام هو قدامة فى نقد الشعر ص ١٤ إلا أنه فى المعانى لافى الألفاظ ، فهل يقال إن ابن سنان أنسى أيضاً أن الكلام الذى قرأه يدل على أن موضوع الصناعة المعانى لا الألفاظ ؟ !

وفى ص ٩٧ يأخذ على قدامة أنه خالف مااتفقا على إنكاره من تكرر حروف الربط بين الكلمات فى كتاب الخراج حيث قال فيه : « فأما له منه أو منه عليه أو به له أو ماجرى مجراه فقبيح » . وقد وقع فيما نهى عنه فقال فى نفس الكتاب بعد أوراق يسيرة : « وبلغنى أن المأمون أمر عمرو بن مسعدة يوما أن يكتب لرجل له به عناية » قال ابن سنان : « فأنسى أبو الفرج ماقدمه وسها عما أنكره » . ويعجبنى منه قوله بعد ذلك : «ويجب أن يجعل هذا الزلل عذرنا فيما لعلنا أن نأتى به فى هذا الكتاب (سر الفصاحة) من لفظة قد أنكرناها وأمرنا باجتنابها » ، ففى هذه الكلمة إشادة بمكانة قدامة ، واعتذار حسن من ابن سنان .

ومن الطريف أن يقع ابن سنان بعد ورقات — كما وقع قدامة تماما — فى نفس هذا الزلل فيقول ص ١٢٥ س ٨ « كما لايحتج لهم به » . وفى ص ١٨٣ قبل آخر سطر « ثم جاء المحدثون

فاهج به منهم مسـلم بن الوليد الأنصـارى » ، وسبحان من تفرد بالكمال وجل عن الخطأ والنسيان .

وفى ص ١٥١ يردد كلام الآمدى فى المعاظلة ويوافقه . وفى ص ٢٣١ ينقـد قدامة فى اعتباره بيت ابن هرمة يصف كلباً :

تراه إذا ما أبصر الضيف مقبلا　　يكلمه من حبه وهو أعجم

من المتناقض الذى فيه الجمع بين القنية والملـكة ، لأنه جعله متكلما وأخرس فى آن واحد ، قال : وهو غلط من أبى الفرج طريف ، لأن الأعجم ليس هو الأخرس بل الذى يتـكلم بعجمة ، واستدل بقوله تعالى : « لسان الذى يلحدون إليه أعجمى وهذا لسان عربى مبين » وإذا قيل فلان يتكلم وهو أعجم لم يكن متناقضاً .

وهذا سهو من ابن سنان كما هو سهو من قدامة ، فان مراد ابن هرمة أنه يجمع بين المتناقضين فى الظاهر وهو أمر عجيب وإن كان لم يرد بالـكلام حقيقته بل قصـد إلى حركات الـكلب تحـدث منه عند لقاء من يحب من عواء وهز ذيل وإظهار للسرور ، وتسمية هـذا بالـكلام ثم الجمـع بينه وبين العجمة فى الظاهر هو سر الجمال ومناط الأبداع فى البيت . على أن البيت يروى يكاد إذا ما أبصر الخ وهو حينئذ واضح .

وفى ص ٢٣١ نقـد قدامة فى اعتبار وصف الخمر والحباب بالسـواد والبياض فى آن مستحيلاً فى قول أبى نواس :

كأن بقايا ما عفا من حبابها　　تفاريق شيب فى سواد عـذار
تردت به ثم انفرى عن أديمها　　تفرى ليل عن بياض نهار

وتعبير قدامة بكلمة مستحيل هى محط النقد عند ابن سنان ، ولو قال ممتنعا لأصاب ، لأن المستحيل هو الذى لا يمكن وجوده ولا تصوره فى الوهم ، والممتنع يمـكن تصوره فى الوهم وإن كان لا يوجد . وهذا نقد منطقى صرف . ولعل قدامة لم يقصد بالمستحيل المعنى المنطقى وأراد الممتنع .

وفى ص ٢٥٠ أخـذ على قدامة مذهبه فى المـدح والهجاء بالجمال والدمامة الطبيعيين واستدلاله بانـكار عبد الملك بن مروان على ابن قيس الرقيات قوله فيه :

يأتلق التاج فوق مفرقه　　على جبين كأنه الذهب

بعد أن قال فى مصعب بن الزبير :

إنما مصعب شهاب من الله　　ـه تجلت عن وجهه الظلماء

ويحكى أن الآمدى استنكر ذلك وقال : إن أبا الفرج خالف مذاهب الأمم كلها عربيها وعجميها لأن الوجه الجميل يزيد فى الهيبة ويتيمن به ، ثم يؤيد الآمدى ويقول : ولو لم يكن فى ذلك إلا ماقد جبلت النفوس عليه من الميل إلى الوجوه الحسان لكفى ، ثم يعدد الفضائل الخلقية ويأخذ على قدامة استنكاره المدح أو الهجاء بالفضائل والمذام الخلقية مع أن العقل والشجاعة والكرم الخ كلها خلقية لادخل للإنسان فيها وقد جعلها قدامة من الأسس التى تعتبر فى المدح . ويظهر أن قدامة إنما يقصد الصفات التى تتعلق بالشكل والتكوين الجسمى . على أننا أوضحنا نظريته فى هذا الموضوع سابقا .

ومما تقدم نرى أن لابن سنان وجهة فى بعض نقده . على أنه نقل كثيرا من آراء قدامة وسلمها له وأقرها . ومن يراجع كتابه (من ص ١٤٨ – ٢٠٦) يرى كثيرا من ذلك فى مواطن متفرقة .

٦ — ضياء الدين بن الأثير المتوفى سنة ٦٣٧ هـ

صاحب المثل السائر ، وفى عصره كادت العلوم تستقر على قواعدها النهائية ، وقد جاء بعد أن هدأت ثائرة النقد ووضعت المصطلحات العلمية والأدبية ، ولكنه أضفى على نفسه حلة من الفخر والاعتداد بالنفس والاعجاب بهذا الكتاب ، مما دعا ابن أبى الحديد الى وضع كتاب « الفلك الدائر » للرد عليه ، ولم يكف ذلك العلاح الصفدى فألف كتابه « نصرة الثائر على المثل السائر » وبين أن حملة ابن الأثير على القدماء لا محل لها ، وأن إطراء عمله هذا مما لا يليق بالعلماء .

وقد عرض بالنقد لقدامة فى مسألة المعاظلة ولم يأت بجديد بل كان صدى للآمدى فى هذا .

وقد خرج الكتاب من هذه المعامل الكثيرة للنقد والتحليل وهو أصلب المؤلفات فى بابه عودا وأشدها مكسرا ، وما زال من أمهات كتب النقد التى اتجه اليها الأدباء والعلماء لأحياء النهضة الأدبية فى العالمين العربى والاسلامى .

« يتبع »

عبد السلام ابو النجا سرحان
تخصص الأستاذية

ضرر المشاراة والمماراة

دخل السائب بن صيفى على النبى صلى الله عليه وسلم فقال : « أتعرفنى يا رسول الله ؟ قال النبى : وكيف لا أعرف شريكى فى الجاهلية الذى كان لا يشارى ولا يمارى » المشاراة الملاحة والمماراة المجادلة .

وقال ابن المقفع : المشاراة والمماراة يفسدان الصداقة القديمة ، ويحلان العقدة الوثيقة ، وأيسر ما فيهما أنهما ذريعة الى المنافسة والمغالبة .

وقال شاعر :

فإياك إياك المراء فإنه ... الى السب دعّاء وللصرم جالب

للتحقيق والبحث

وقع نظرى على مقال للأستاذ الشيخ حسن حسين فى الجزء الثانى من المجلد الخامس عشر فى علوم القرآن ، وقد ذكر الأستاذ أن جميع العلوم مأخوذة من القرآن ، ودلل على ذلك وذكر من الأدلة الحديث الآتى « إذا بلغكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فخذوه وإلا فردوه » وقد تصفحت العدد بن عسى أن أجد من نبه على درجة هذا الحديث فلم أجد فرأيت أن أدلى بهذا التحقيق .

الحديث المذكور نبه الثقات من العلماء على أنه موضوع لا أصل له ، ذكر ذلك أستاذنا المرحوم الشيخ محمد على سلامه فى كتابه علوم القرآن الجزء الثانى فى مبحث السنة ومنزلتها من الكتاب وأنها متممة له تخص عامه وتقيد مطلقه وتبين مجمله وتزيد عليه بعض الأحكام .

وقد رجعت الى كتاب « إرشاد الفحول فى علم الأصول » للعلامة الشوكانى فى مبحث السنة ص ٢٩ فوجدت مانصه : « اعلم أنه قد اتفق من يعتد به من أهل العلم على أن السنة المطهرة مستقلة بتشريع الأحكام وأنها كالقرآن فى تحليل الحلال وتحريم الحرام ، وقد ثبت أنه قال : « ألا وإنى أوتيت القرآن ومثله معه » أى أوتيت القرآن وأوتيت مثله من السنة التى لم ينطق بها القرآن ، وذلك كتحريم لحوم الحمر الأهلية ، وتحريم كل ذى ناب من السباع ومخلب من الطير ، وغير ذلك مما لم يأت به الحصر ، وأما مايروى من طريق ثوبان فى الأمر بعرض الأحاديث على القرآن ، فقال يحيى بن معين : « إنه موضوع وضعته الزنادقة » . وقال الشافعى « مارواه أحد عمن يثبت حديثه فى شىء صغير ولا كبير » . وقال ابن عبد البر فى كتاب جامع العلم : قال عبد الرحمن ابن مهدى : الزنادقة والخوارج وضعوا حديث « ماأتاكم عنى فاعرضوه على كتاب الله فان وافق كتاب الله فأنا قلته ، وإن خالف فلم أقله » وقد عارض حديث العرض قوم فقال : وعرضنا هذا الحديث الموضوع على كتاب الله فخالفه لأنا وجدنا فى كتاب الله « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » ووجدنا فيه : « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله » ووجدنا فيه : « من يطع الرسول فقد أطاع الله » الى أن قال : والحاصل أن ثبوت حجية السنة المطهرة واستقلالها باشتراع الأحكام ضرورة دينية ، ولا يخالف فى هذا إلا من لا حظ له فى الاسلام »

انتهى ماذكره العلامة الشوكانى . وإذا كان علماء أصول الحديث قالوا لا يجوز رواية الحديث الضعيف بصيغة الجزم فما بالك بالحديث الموضوع ؟ بل نصوا على أن رواية الحديث الموضوع من غير تنبيه على وضعه حرام ؟

محمد محمد أبو شهبه

تخصص الأستاذية — شعبة علوم القرآن والحديث

مجلة الأزهر

مجلة دينية علمية خلقية تاريخية حكمية

تصدرها مشيخة الأزهر

في كل شهر عربي

ماعدا شهري ذي القعدة وذي الحجة

الجزء الثامن	شعبان سنة ١٣٦٣	المجلد الخامس عشر

مدير إدارة المجلة ورئيس تحريرها

محمد فريد وجدي

الإدارة

ميدان الأزهر

تليفون : ٨٤٣٣٢

الرسائل تكون باسم مدير المجلة

الاشتراكات عن سنة

	مليم
داخل القطر	٢٠٠
لطلبة الجامعة الأزهرية خاصة ...	١٠٠
خارج القطر	٣٠٠

ثمن الجزء الواحد ٢٠ مليما داخل القطر و ٣٠ خارجه

(مطبعة الأزهر — ١٩٤٤)

فهرس

الجزء الثامن — المجلد الخامس عشر

بسم الله الرحمن الرحيم

الدروس الدينية

الدرس الاول

قال عز من قائل :

« إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ، إن الله نعما يعظكم به ، إن الله كان سميعا بصيرا ، يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير وأحسن تأويلا » .

ليس فى استطاعة البشر ـ مهما جهدوا ـ إحصاء مافى الأسلام من حسنات وما انطوى عليه من جمال ، ولا الإحاطة بمدى أسرار ذلك النور الذى أنزله الله هدى ورحمة للناس .

ولئن فات الناس اليوم إدراكها واستقصاؤها فسيبين العلماء على توالى القرون ومر السنين للناس من أمرها الشىء بعد الشىء ، وسيكشف العلم وقواعد الاجتماع عنها الشىء بعد الشىء ، وإذ ذاك يدرك العالم بهاء الأسلام وما أعده من نظم سعدت بأتباعها أولى الجماعات الاسلامية ، وهو كفيل بأسعاد أخراها كما سعدت أولاها ، وهو كفيل باسعاد البشر أجمع إلى أن يبلغ الكتاب أجله ، ويأذن الله بأن تبدل الأرض غير الأرض والسموات .

قرر الإسلام فى العقائد ما هو الحق فى ذاته وما شهدت عليه كتب الكون ، وطهر العقيدة فى الله بالتوحيد الخالص فى الألوهية والربوبية وإبعاد الوسطاء بين العبد وربه ، فكل الناس ـ متى خلصت له أعمالهم ـ أمام بابه سواء .

وقرر من العبادات ما هو مذكر به ، وما هو رياضة للنفس ورياضة للجسم ، وما فيه نفع الجماعة الأنسانية ، وأشعر العباد بأنها ليست تكاليف فحسب وإنما هى علاج لأمراض المجتمع إذا مرض ، ومكسبة للمناعة من الأمراض إذا صح ، يرشد إلى هذا قول الله عز وجل :

« ومن شكر فانما يشكر لنفسه ومن كفر فان الله غنى عن العالمين » ، وقوله عليه السلام : « من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة فى أن يدع طعامه وشرابه » .

فالعقائد ليست إلا تقريرا للحق الثابت ، والعبادات ليست إلا علاجا للبشر .

وقرر فى نظام الجماعة ماسوى به بين الناس ، فليس فى الاسلام أن تفضل أمة أمة ، ولا عنصر عنصرا ، وليس فى الاسلام جماعة مختارة دون جماعة .

فما الحسب والنسب ، وما كرم المولد والموطن ، وما كثرة العشيرة وكثرة المال موازين للتفاضل بين الناس « يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم ، إن الله عليم خبير » .

وعنه عليه السلام «الناس سواسية كأسنان المشط لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى». بهذا أشعر الانسان بعزته ، وفتح له أبواب الأمل ، ووصله بالعالم العلوى يعتمد منه القوة ، ويستمد منه النور ، ويصل بجده واجتهاده الى ما هو مستعد له ، ويصل بالطاعة الى منازل المقربين والصديقين .

أما النظم الأخرى وراء هذا ، فمن الواضح أنها نظم لبقاء النوع الانسانى سليما من الأمراض ، قريبا من السعادة ، بعيدا عن الضغائن والأحقاد ، بعيدا عن الفساد ليؤدى الانسان ما هيء له من الخلافة فى الأرض التى أنشأه منها واستعمره فيها .

ومن الخير للناس أن يتدبروا هذا ، وأن يتقبلوا النظام الاسلامى على أنه الدواء الذى يصفه الطبيب الحاذق الماهر المحب لقصاده وطلابه ، لا التكليف الذى لا يقبل إلا خوف العذاب ورجاء الثواب .

ونظام الاسلام إذا قبل على هذا الوجه ، وعلى أنه محصل للثواب ومبعد للعقاب ، خفّ على النفس وأحبته وأقبلت عليه إقبال المريض على الدواء ، وحرَصت على أن تؤديه كاملا ، وأن تراعى الأمانة فيه ، فلا تتطلب الحيل للإفلات منه ، ولا تعامله معاملة الرسوم المفروضة التى تؤدى كيفما اتفق .

ومما أفاده الناس من الاسلام أصلان عظيمان ، عليهما تبنى عزة الأمم والأفراد ، وبهما ينال كل مُجد ثمرة جده ، وكل عامل ثمرة عمله ، ويصل كل ذى حق الى حقه ، وبهما تسعد النفوس وتطمئن القلوب .

هذان الأصلان هما : الالزام بأداء الأمانة ، والالزام بالعدل ، اللذان اشتملت عليهما هذه الآية الكريمة « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات الى أهلها ، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل » .

أفراد النوع الانسانى بعضهم فى حاجة الى بعض يتبادلون الأملاك والثمرات ومنافع الأعمال، ولا يستقيم أمر المعاملات والمعاوضات إلا إذا كانت الأمانة ملاكها وحاكمة عليها ، قادة ومقودين سادة وعبيدا ، رؤساء ومرءوسين ، خاصة وعامة .

ويطرأ الفساد على المجتمع بقدر ما تضعف الأمانة ويضعف سلطانها على النفوس ، وإذا فقدت اختل النظام وفسد أمر الجماعة ، وقد يؤدى ذلك الى الفناء .

ومن الطبيعى فى النوع الانسانى أن يحصل الاختلاف والتنازع عن عقيدة أوغير عقيدة ؛ فهو فى حاجة الى حكومة تقوم برجال يلون الأعمال من جند وحفظة ، يضربون على أيدى السفهاء، ويحافظون على الأنفس والأعراض والأموال، ورجال يهذبون الأمة ويبصرونها بمختلف ألوان الحياة ومختلف العلوم والفنون ، ورجال يقومون على حفظ الدين وبيانه للناس ، ورجال يضعون النظم الصالحة للأمة فى العصور المختلفة ، ورجال يفصلون فى الخصومات ، ورجال يجبون الزكاة والخراج ، ورجال ينفقون أموال الأمة فى وجوه البر والخير ومرافق الحياة . كل هذه الأعمال فى حاجة الى الأمانة وفى حاجة الى العدل .

فالأمانة والعدل دعامتان يقوم عليهما بناء المجتمع ، ولا تسعد أمة من الأمم إلا بهما ، ولا تنال الكرامة إلا بهما ، وإذا فقدتا من أمة فقدت كل شيء وكانت كالجسم لا روح له ، وفرقتها الأحداث وعمها الشقاء .

والأمانة اسم للشيء الذى تؤتمن عليه مع الاطمئنان الى الوفاء وعدم الخوف ، يقال ائتمن فلانا عده أمينا أو اتخذه أمينا . وكما تكون الأمانة بعقد قولى تكون بكل مايدل على الائتمان من قول أو عمل أو عرف أو قانون ، يدل على ذلك قول النبى صلى الله عليه وسلم : « إذا حدث الرجل بحديث ثم التفت فهو أمانة » .

والمعترف بدين من الأديان تحمل أمانة ذلك الدين بمجرد الاعتراف به ، وكل شيء يؤديه مما يطلب ذلك الدين فهو أمانة أداها ، وكل شيء يتركه منه خان الأمانة فيه ، والمقيم فى قطر له قوانين لا تخالف قواعد الاسلام احتمل أمانة تلك القوانين ووجب عليه أداؤها ، وكل عضو فى الجماعة الانسانية يعيش بينها ، وفى الوسط الذى يعيش فيه عرف وعادات لا تخالف شريعة الاسلام عليه أن يؤدى للجماعة ما تواضعت عليه ، ويعتبر ما تواضعت عليه أمانة عنده .

فالأمانة حق عند شخص لنفسه أو لغيره أودع عنده بعقد أو بغير عقد ليقوم بوفائه . فالمال المودع أمانة ، والدين أمانة ، والقانون أمانة ، والآداب العامة أمانة ، والعلم أمانة ، كل ذلك يجب الوفاء به لقوله تعالى : « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات الى أهلها » . قال الامام الرازى : « الأمانة ثلاثة أقسام : أمانة العبد مع ربه ، وأمانة العبد مع الناس ، وأمانة الانسان لنفسه ؛ فأمانة العبد مع الله هى ما عهد اليه حفظه والقيام به من استعمال مشاعره وجوارحه فيما ينفعه ويقربه الى الله ومن القيام بما أمره واجتناب مانهاه عنه .

فاللسان لا يستعمل فى محرم من كذب وغيبة وخديعة ونميمة وكفر وبدعة وفحش . والعين لاتنظر الى محرم . والسمع لا يصغى الى الكذب والفحش . وهكذا الحال فى جميع المشاعر وجميع الأعضاء يجب أن تستعمل فى الحلال وما أباحه الله ، وألا تستعمل فى محرم نهى الله عنه . والأمانة مع العباد رد الودائع وأداء الديون وترك الغش وعدم التطفيف فى الكيل والوزن ، وستر عيوب الناس ، وستر أسرارهم ، وترك الأضرار بهم ، وعدم الايذاء بالهمز واللمز .

ومن الأمانة للعباد عدل الحكام وإنصافهم للناس ، وقيام العلماء بنشر العلم والدعوة الى الله وتعليم الناس دينهم الحق على طريقة تدعو الى الوحدة وتبعد عن التفريق .

وأمانة الانسان لنفسه أن يختار لها ما هو أنفع وأحكم فى الدين والدنيا من علم نافع ، وكسب طيب ، وعبادة تقرب الى الله وتبعد من سخطه وغضبه .

وقد عظم الله أمر الأمانة فى مواضع كثيرة من كتابه ، وشنع على الخيانة فى مواضع كثيرة من كتابه : « يأيها الذين آمنوا لاتخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم » ، وجعلها من خصائص المؤمن فقال : « والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون » ، وقال عليه السلام : « لا إيمان لمن لا أمانة له » ، وقال : « ثلاث يؤدين الى البر والفجر : الأمانة ، والعهد ، وصلة الرحم » وقال : « آية المنافق ثلاث : إذا حدث كذب ، وإذا وعد أخلف ، وإذا اؤتمن خان :

وقال : « ثلاث من كن فيه فهو منافق وإن صلى وصام وحج واعتمر وقال إنى مسلم : من إذا حدث كذب ، وإذا وعد أخلف ، وإذا اؤتمن خان » .

وقال : « لن تزال أمتى على الفطرة ما لم يتخذوا الأمانة مغنما والزكاة مغرما » :

أما العدل فهو تحرى المساواة والمماثلة بين الخصمين . والمادة فى جميع تصاريفها تدل على المساواة . وقد ورد فى العدل آيات كثيرة وأحاديث كثيرة « إن الله يأمر بالعدل والاحسان » « يا داود إنا جعلناك خليفة فى الأرض فاحكم بين الناس بالحق » ، « يأيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا . اعدلوا هو أقرب للتقوى » « وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى » .

وقال عليه السلام : « لا تزال هذه الأمة بخير ما إذا قالت صدقت ، وإذا حكمت عدلت ، وإذا استرحمت رحمت » .

فالقيام بالقسط وأداء الأمانة شعار الجماعة التى يحبها الله وهو الغاية من التكاليف . ولم يجعلهم أمة وسطا شهداء على الناس ولم يجعلهم خير أمة أخرجت للناس إلا بعقائدهم الطاهرة وعباداتهم الخالصة وأخلاقهم القويمة وأمانتهم وعدلهم . والحكم بالعدل وظيفة الامام الأعظم ونوابه على الطريقة التى يرسمها . وحق الامام فى الحكم مستفاد من الأمة ، وحق الولاة والوالى مستفاد منه ، وقد تستفاد ولاية الحكم برضا الخصوم وهو التحكيم .

وبعد أن أمر الله بأداء الأمانة وبالحكم بالعدل قال « إن الله نعما يعظكم به، إن الله كان سميعا بصيرا » يعنى نعم الشيء الذى يعظكم به ذلك الشيء الذى أمركم به وهو أداء الأمانة والحكم بالعدل . ثم حذرهم عاقبة الإهمال فقال « إن الله كان سميعا بصيرا » .

يعنى أنه لا يخفى عليه شيء من الترك أو التقصير ، فلا تدعوا الأمانة ولا تقصروا فيها ، ولا تدعوا العدل ولا تقصروا فيه فانه محاسبكم ومجازيكم لا يخفى عليه شيء « يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور » .

الأمر بأداء الأمانة أمر لكل واحد من الأمة بأداء كل أمانة ، لا يختص به الولاة ولا تختص به طائفة من الطوائف ؛ الولاة يؤدون الأمانة لمن ولوا أمرهم فى حقوقهم وما ائتمنوا عليه من أمورهم ، يعدلون بينهم فى القضية ، ويقسمون بينهم بالسوية ، لا يظلمون أحدا ولا يستأثرون بحق ، ولا يخونون فى مال ، ولا يحابون صديقا أو نصيرا ، ولا يضرون أحدا لعداوة « ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا » .

والرعية تنصح الولاة وتخلص لهم عند المشورة ، وتتلطف فى ردهم الى الحق إذا انحرفوا عنه.

وكل واحد من الناس مطالب برد الودائع والعوارى، وشهادة الحق وعدم الغش، ومطالب بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ومطالب باجتناب الزور والفحش ، ومطالب بصيانة الأموال والأعراض، فلا القربى ولا صلات الرحم ولا الصداقة ولا المناصرة تحل التمييز والتفضيل، ولا العداوة ولا الخلاف فى الرأى يحل الإجحاف ويبيح الظلم .

جاء قاتل زيد بن الخطاب أخى عمر الى عمر وافدا ، فلما رآه عمر قال : إنى لا أحبك حتى تحب الأرض الدم ! فقال: أو ما نعى ذلك حقا يا أمير المؤمنين ؟ قال : لا . قال : لا أبالى إذاً ، إنما يبكى على الحب النساء .

كل الناس أمام الولاة سواء لا يفضل أحد ألا يعمل جليل أو علم نافع .

٢ — « يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فان تنازعتم فى شيء فردوه الى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، ذلك خير وأحسن تأويلا »

بعد أن أمر الله بأداء الأمانة وأمر بالعدل فى الحكم بين الناس، بين فى هذه الآية مصادر التشريع فى الاسلام ، فلم تترك الآية مصدرا من المصادر التى استقر عليها الأمر بين الأئمة واستقرت عند المسلمين .

وكما تحتاج كل أمة الى ولاة وقضاة يحكمون بالقسط وينفذون الأحكام ، كذلك تحتاج كل أمة الى قانون له السلطان على النفوس يكون هو المرجع عند الاختلاف والتنازع ، ويكون الفيصل عند الشجار تحميه الأمة بسلطانها وتردع كل من يحاول الافلات منه ويحاول الخروج عليه وعدم الطاعة لأحكامه .

من القواعد المقررة عند المسلمين أن الحاكم هو الله رب العالمين : «إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه » «وإذا قيل لهم تعالوا الى ماأنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدوداً) فلا وربك لايؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لايجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما » .

مرد الحكم إلى الله وحده ، وإلى الطرق التى أرشد اليها فى هذه الآية الكريمة ، وقد ذم الله من اتبع غيره ومن فرق دينه بغيا وعدوانا ، قال تعالى : « كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ، وما اختلف فيه إلا الذين اوتوه من بعد ماجاءتهم البينات بغيا بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بأذنه ، والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم »

فى القانون الاسلامى عصمة من الخطأ ؛ فكتاب الله لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، وهو المصدر الأسمى من مصادر التشريع ، وهو فى المقام الأول لايعدل عنه متى وجد نص للحادث فيه . ومن السنة المطهرة المنقولة نقلا صحيحا موثوقا به عصمة ، لأنها وحى قولى أو عمل أقر عليه النبي صلى الله عليه وسلم ، وهى فى المكان الثانى بعد كتاب الله .

والكتاب والسنة تحيط بهما العصمة إذا كانت نصوصهما واضحة لاتحتمل خلافا عند الفقهاء بأسرار الكتاب والفقهاء بأسرار العربية ، وهذان المصدران هما المقصودان بقول الله « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول » .

لم يشتمل الكتاب الكريم ولا السنة المطهرة تفصيلا إلا على بعض قواعد العدل ، لكن قواعدهما العامة يمكن على ضوئها أن توضع القواعد فى كل زمان وكل موطن بما يناسب ذلك الزمان وذلك الموطن ، وبما فيه مصلحة الناس ومصلحة الجماعة الانسانية مع ملاحظة عرف الناس وعاداتهم والضرورات التى طرأت عليهم ، ومع ملاحظة اليسر الذى هو أخص صفات هذه الشريعة «يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » .

لذلك أرشد الله سبحانه الى مصدر من مصادر التشريع ثالث ألزم اتباعه وطاعته كما ألزم اتباع الكتاب والسنة ، وهذا المصدر هو المشار اليه بقوله جل شأنه « وأولى الأمر منكم » هذا المصدر هو الينبوع الفياض يسد حاجة الأمة الاسلامية فى التشريع . والامام الرازى يقرر أنه مصدر معصوم من الخطأ حيث يقول « أمر الله بطاعته وطاعة رسله وطاعة أولى الأمر على سبيل الجزم ، ومن أمر الله بطاعته على سبيل الجزم يجب أن تكون له العصمة » . ويرشد الى قول الفخر الرازى مااشتهر عند المسلمين من أنه لا تجتمع الأمة على ضلالة ، وقول الله تعالى « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا » .

فتشريع أولى الأمر هو تشريع الأمة الاسلامية ، وهو سبيل المؤمنين، فيجب أن تكون له العصمة من هذا الطريق .

وقد ذهب الناس فى تفسير أولى الأمر مذاهب . وقد اختار الرازى أنهم أهل الحل والعقد وأطال فى بيان مذهبه والرد على مخالفيه بما فيه كفاية ومقنع .

وأهل الحل والعقد كلمة استعملها علماء الكلام وغيرهم فى باب الأمامة العظمى ، وقرروا أنهم زعماء المسلمين الذين تتبع الأمة رأيهم ولا يخالفون عند اتفاقهم ، وأنهم مصدر السلطة تصدر عنهم صفة الأمانة والخلافة لامام المسلمين وخليفتهم .

فهم أهل البيئة من العلماء والفقهاء والأمراء ورؤساء الجند والقبائل والعشائر . وعلى الجملة هم الذين يمثلون الأمة الاسلامية تمثيلا صحيحا بعيدا عن الهوى والغرض وعن سائر المؤثرات ، ويمثلون طوائفها المختلفة ، فهم أصحاب الكفاية فى الرأى والتشريع وأهل الدراية بمصالح الأمة وما يوافقها .

واتفاق أهل الحل والعقد أو أهل العلم والرأى والدين هو الذى يسمى إجماع، المسلمين وهو الركن الثالث من أركان التشريع يصار إليه حيث لا توجد نصوص الكتاب والسنة ، وحيث يعرض الاختلاف فى نصوص الكتاب والسنة ، فهو الذى يحسم الخلاف ويظهر رأيا على رأى ، ويحتم اتباع رأى دون رأى ، ويوجد القواعد التى يرجع اليها عند الفصل فى الخصومات ، ويوجد النظام الذى تلتزم به الأفراد والجماعات .

وعند التنازع بين أولى الأمر سنّ الله طريقا لحسم النزاع هو الرجوع الى قواعد الدين العامة ، وتلمس الأسباب والعلل وقياس الحوادث على نظائرها وأشباهها .

وهذا معنى قوله : «فان تنازعتم فى شيء فردوه الى الله والرسول» . وتلمس الأسباب والعلل ومقارنة الحوادث هو ماسمى عند الفقهاء بالقياس الذى جعلوه مصدرا رابعا من مصادر التشريع . وعرض الخلاف على قواعد الدين العامة وقياس الأمور بأشباهها يقوم به أولو الأمر باختيار طائفة من أهل البصر والفقه وأهل الرأى والعقل تبحث الأمور وتعرضها على أولى الأمر .

هذا كله ، وهو وضع النظم والقواعد بواسطة أولى الأمر والبت فى أمور الخلاف ، إنما يكون فى قوانين التعامل وفيما يعرض الفصل فيه على الولاة والقضاة .

أما العبادات وما لا يرجع فيه الى القضاة والولاة فأمره هين ؛ كل مجتهد يجب عليه العمل برأيه ، وكل عامى عليه أن يقلد من يختاره من المجتهدين . لكن قوانين التعامل لا يجوز أن يترك أمرها فوضى . وقد جرت عادة الأمم الاسلامية أن تولى القضاة المجتهدين ليعملوا برأيهم ،

وأن تولى القضاة المقلدين وتلزمهم برأى إمام من الأئمة ، ولم تتبع كتاب الله سبحانه الذى فرض طاعة أولى الأمر وجعلهم مصدرا من مصادر التشريع ومصدرا لحسم الخلاف ، وقد جر ذلك الى فوضى والى أن ضج الناس من القضاة ومن الفقه ، فحدث ما حدث فى الأمة الاسلامية من جنوح الى غير التشريع الاسلامى ، وحدث ما حدث من جمود الفقه الاسلامى وتعطيله حتى صار من الآثار المتوارثة ليس له فى الحياة إلا نصيب ضئيل فى بعض قضايا الأسر .

ومن أول الواجبات أن يعرف الناس القانون الذى يتعاقدون عليه ، والذى تجرى عليهم أحكامه عند النزاع ومن أول الواجبات أن يكون للقانون صفة القدسية والخصائص التى توجب الاطمئنان اليه ، وهذه الصفات لا تتحقق فى الفقه الذى جمع من آراء أفراد ، ولا تتحقق إلا على الطريقة التى ارتضاها الله سبحانه وأمر بها ، والطريقة التى أمر بها هى اتباع كتابه وكتابه معصوم ، واتباع رسوله ورسوله معصوم ، واتباع أولى الأمر فيما لا نص فيه ورأيهم معصوم .

كل هذه أمور يقدسها المسلمون اتباعا لأمر الله من جهة ، وجريا مع سلامة العقل والفطرة والعادة من جهة أخرى ، فليس أحق بالتقديس من كتاب الله ، وليس أحق بالتقديس من حكم جاء على لسان رسول الله ، وليس أحق بالتقديس بعد ذلك من حكم محصه أهل الحل والعقد ورضيه أهل الحل والعقد للأمة .

وقد ختم الله الآية الكريمة بقوله « إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر »

يعنى أن الذى يطيع هذه الأوامر فيطيع الله ورسوله ويطيع أولى الأمر ويرد المتنازع فيه الى الله ورسوله هم الذين يؤمنون بالله واليوم الآخر ؛ لأنهم هم الذين يعرفون الله ويعرفون شمول علمه وحكمته وأنه لا يريد لعباده إلا الخير ، وهم الذين يخافون غضب الله وعذابه ويخافون العقاب فى اليوم الآخر « يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم » فيبادرون الى امتثال أمر الله واجتناب ما نهى .

ثم قال : « ذلك خير وأحسن تأويلا »

أى فاتباع هذه الأوامر خير ، واتباع هذه الأوامر أحسن تأويلا ، وعاقبة للمسلمين الذين يعلمون أن لا سعادة لهم ولا لجماعتهم إلا فى اتباع ما رسم الله من حدود وما شرع من قانون ، وأن العقل الانسانى مهما سما تفكيره ومهما ارتقت طرق علمه قاصر عن أن يدرك المصلحة إلا فى حدود عقله الانسانى الضيق الذى يفهم الأمور فى مقدمات ونتائج وضعها هو واصطلح عليها وتعارف بها قد تخطىء وقد تصيب ، ولكن العليم الخبير هو الذى رسم للناس المصالح على وفق ما رآه لسعادتهم الأبدية دينا ودنيا ، وهو عالم الغيب والشهادة ، وهو عالم السر والنجوى ؟

السيرة المحمدية

تحت ضوء العلم والفلسفة

آيات باهرة للاسلام فى تخليص العلم من الرجعية لتكميل الشخصية الانسانية

لو كان يرمى الاسلام الى إصلاح الانسانية من ناحيتها الدينية فحسب ، كما هو حال كثير من الأديان ، لسهلت مهمته ؛ ولكنه يعتبر الحياة الانسانية من جهتها المادية والروحية كُلاً لا يتجزأ ، وشُرع ليكون إصلاحا عاما لهاتين الجهتين معا .

وليس يخفى على ذى بصيرة صعوبة تقويم الشخصية الانسانية ، وهى فى مزدحم الشئون الحيوية ، ومضطرب الأمور التعاملية ، بحيث تنزل منها على حكم المثل العليا التى تتطلبها الانسانية الكاملة ، وتستدعيها المدنية الفاضلة ، مع المحافظة على كيان الاجتماع ، وعلى العوامل التى تدفعه للتطور ، وعدم المساس بالبواعث النفسية التى تستمد وجودها من غريزتى حفظ الذات واستدامة النوع ، وغير ذلك من الدوافع التى لها جذور عميقة فى الحياة الحيوانية والنباتية اللتين يستعير منهما الانسان جثمانه المادى ومعظم اتجاهاته الحيوية ، باعتبار أنه واحد من آحاد الأسرة الأرضية .

ليس مَثل الاسلام كمثل سائر الأديان فى هذه الناحية ، فان هذه الأديان شرعت لأمم استكملت شرائط الاجتماع الظاهرة والخفية ؛ ولكن الاسلام أرسل الى قبائل لا عهد لها باجتماع عام ، واستهدف إنشاء أمة عالمية تقوم على المبادىء والأصول ، لا على محض حفظ الذات وتنازع البقاء ، وهذا مما يجعل عمله أكثر كلفة ، وأشد مشقة .

وقد سبق لنا أن بينا خطورة هذا العمل وفذاذته فى تاريخ البشرية ، ولسنا نود أن نردد ما قلناه فى مقالات سبقت عن وجوه الاعجاز فى القيام به ، وتأديته الى الغايات المرادة منه .

نريد الآن أن نبين الأصول التى وضعها الاسلام خاصة بتقويم الشخصية الانسانية فى هذا المعترك الهائل بين المطالب الجسدية والشئون الروحية ، وفى معمعان تنازع البقاء مع الجماعات الأرضية ، ونشير الى الحوافظ التى حاط الاسلام تلك الأصول بها ، فنقول :

لما كانت الشخصية الانسانية لا يقومها ولا يرقيها شيء غير العلم ، وجه الاسلام عنايته اليه توجيها خاصا ، فقال تعالى : « وقل رب زدنى علما » وقال : « هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » ، وسجل على الذين لا يعلمون حكما لا يرضاه ذو إدراك لنفسه ، فقال تعالى : « كذلك يطبع الله على قلوب الذين لا يعلمون » . وشدد النبى صلى الله عليه وسلم فى وجوب طلب العلم فقال : « طلب العلم فريضة على كل مسلم » ، ولم يطالب أحدا بالسفر الى أقصى الأرض لطلب شيء غير العلم فقال : « أطلب العلم ولو بالصين » .

وشرّف الاسلام على لسان رسوله العلمَ فقال : « أفضل العبادة العلم » وقال « نظر الرجل فى العلم ساعة خير له من عبادة ستين سنة » ، وقال : « خذ الحكمة ولو من مشرك » . وقال : « كن عالما أو متعلما ولا تكن الثالثة فتهلك » ، والثالثة هى أن يكون لا عالما ولا متعلما ؛ فهل تظن أن تعليما من التعاليم الانسانية بلغ هذا المبلغ من التحضيض على طلب العلم ؟

ومراد الاسلام ورسول الاسلام من العلم المعارف المحققة ؟ لا الظنون والأوهام الملفقة ، قال تعالى : « يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا وفى الآخرة ، ويضل الله الظالمين ، ويفعل الله ما يشاء » ، المراد بالقول الثابت المؤيد بالحجة ، المستند الى الدليل ، فلا يجوز الايمان بشيء إلا ببرهان : « قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين » . فاذا سئلوا عن معتقداتهم يوم الحساب لم يتلعثموا فى الجواب ، كما هو شأن المقلدين الذين لم ينظروا فيما يلقى اليهم نظر نقد وتمحيص . وليس فيما يرى الرائى بعد هذا مرمى فى وجوب تمحيص العلم وتجريده من الأوهام والأهواء .

ولما كان لا سبيل الى ترقية الشخصية الانسانية إلا بالعلم كما ذكرنا ، فقد جعله الاسلام أساسا للدين كما رأيت ، ثم حاطه من الحوافظ بما يضمن خلوصه من الأهواء والأوهام فى جميع أدواره .

ولما كان من أخص صفات المتدينين المحافظة والحرفية ، وكان العلم لا ينمو ولا يتطور إلا فى جو من النظر الحر ، والاستقلال عن جميع الاعتبارات الاعتقادية ، فقد حاطه الاسلام بحوافظ تحميه شرى الجمود والرجعية ، ومضى العلم فى الأمة الاسلامية حرا طليقا من جميع القيود ، مما لم ير له مثيل فى أمة من أمم العالم ، ويكاد لا يصدّق ذلك من لا إلمام له بتاريخ العلم فى الاسلام على النحو الذى سنورده .

أما المحافظة فهى من أخص صفات المتدينين ، لأن صيانة الوحى من عبث الظنون ، وتلاعب الأهواء ، يستدعى ذلك ، فهم يرثون مبدأ المحافظة كابرا عن كابر ويفخرون بها ، ولكن العلم يصاب منها بكارثة لا يلبث معها أن يجمد ، ويصبح رجعيا حيال التطورات التى يكون بلغها فى البيئات الحرة .

فاذا كنا نفخر بأننا الأمة الوحيدة التي حافظت على الوحي سليما من كل دخيل بشرى ، فلسنا نستطيع أن نفخر بأننا حافظنا على العلم الذى حذقه آباؤنا فى القرن الرابع من حياة الاسلام، لأنه تطور فى ألف سنة بعدها تطورا يكاد لا يُبقى بينه و بين العلم فى ذلك العهد شبها .

شُرع الاسلام فى الأمة التى ألفها وكانت مجردة من العلم بمعناه الحرفى ، فحثها على النظر فى الكون قائلا : « انظروا ماذا فى السموات والأرض » ، ثم قدح فى الذين لا تؤثر فيهم آيات الكون ، ولا تبعثهم على التفكير فقال : « وكأين من آية فى السموات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون » ، وحض الناس على إيقاظ غريزة التأمل فقال : « أفلا تعقلون » ، « أفلا تتفكرون » ، « لعلهم يتفكرون » ، وأكثر من تكرار هذا التحضيض ، ثم سرد على تاليه من عجائب المخلوقات النباتية والحيوانية والأجرام السماوية ما يصعب حصره .

ومما يجب أن يؤثر عن الاسلام مما لم يشاركه فيه دين آخر، أنه حصر الخشية الكاملة من الله فى العلماء الذين يتدارسون آياته الكونية ، فقال تعالى : « ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفا ألوانها ، ومن الجبال جُدَد بيض وحمر مختلف ألوانها ، وغرابيب سود ؟ ومن الناس والدواب والانعام مختلف ألوانه كذلك ؟ إنما يخشى الله من عباده العلماء إن الله عزيز غفور » .

لعمرى هذه إشادة كبيرة بالعلم الكونى اختص بها الاسلام . لأنه الدين الأخير الذى ستمر به الدهور وهو قائم ، حتى لا يقف أهله فى سبيله ويمنعوه من أن ينمو ويتطور ؛ وكيف يمنعون من التطور عاملا يحصل لأهله من الايمان مايفضلون به سائر المؤمنين ؟

لم يكتف الاسلام بهذا كله ، فقرر أصولا تمنع الجمود العقلى ، وتحمى من التحجر الفكرى ، منها أنه حرم على أهله التقليد لكائن من كان ، لأن التقليد كما يكون فى حق يكون فى باطل ، وطالب كل إنسان باقامه الأدلة على مايؤمن به من العقائد ، حتى قرر الأصوليون بناء على هذا أن إيمان المقلد غير جائز . وهذا أصل لايوجد له نظير فيما بين أيدينا من الأديان الأخرى .

والمقصود منه إزالة الحصانة العلمية عن كل رأى مهما كان مصدره ، ووجوب مطالبة صاحبه بالدليل ، وهو الشرط الأساسى فى كل تثبت .

وقد احترم أئمة المسلمين هذا الأصل بما لم يؤثر مثله عن أية أمة أخرى من الأمم التى بلغت شأواً بعيداً فى التحضر . فكان أبوحنيفة يقول : هذا رأى أبى حنيفة ، وهو أحسن ما قدرنا عليه فمن جاءنا بأحسن منه فهو أولى بالصواب .

وكان مالك يقول : أنظروا فى كل ما أقول ، فما من أحد إلا ويؤخذ منه ويرد عليه إلا صاحب هذه الروضة ، يعنى النبى صلى الله عليه وسلم ، فيما هو وحى . أمافيما هو رأى فقد قبل النبى رأى غيره .

وقال جميع الأئمة مثل هذا ، وهو معلوم فى الاسلام لايختلف فيه اثنان .

ومن تلك الأصول فتحه باب الاجتهاد فى الدين إلى يوم القيامة ، وليس بعد هذا اكبار لشأن الحقيقة ، واعتراف بكرامة العقول ، واحترام لمبدأ تخالف الآراء .

ومنها ، وهو أكبرها شانا ، تقرير الاسلام على لسان النبى صلى الله عليه وسلم أن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الامة أمر دينها . أليس معنى هذا أن الناس فى كل نحو مائة سنة تتحول أحوالهم ، وترقى عقولهم ، وتتلطف أخلاقهم ؛ أو يحدث التبدل فى عكس كل ذلك ، وتتطلب الأحوال الجديدة نظرات جديدة فى الدين ، تستدعيها الأحوال الطارئة ؟ وإذا كان المسلم يجب عليه أن يسيغ ذلك فى الدين ، أفليس يسيغه فى العلم الكونى الذى هو مستمر التحول من مجهول الى معلوم ، ومن غامض الى واضح ، كما يدل عليه تاريخه الطويل فى مدى ألوف السنين ؟

ومن العجب العاجب أن العلم الذى اصطدم بالدين فى أوربا أكثر من ألف سنة ، فكانت بينهما منازعات انتهت بتأسيس محاكم دعوها محاكم التفتيش ، كان من أثرها تضحية أكثر من ثلاثمائة ألف عالم فى سبعة قرون (من سنة ١٠٨٣ إلى سنة ١٨٢٠) لم يبل بمثل هذا العداء لدى المسلمين بفضل القرآن ، فأقبل المسلمون على العلم كما أقبلوا على الدين ، لأن الإسلام كما رأيت آخى بينهما إخاء لاتنفصم له عروة ، وكانوا كراما متسامحين معه إلى حد أنهم قرروا فى أصولهم صرف الألفاظ التى تأتى مناقضة لمقرراته عن ظاهرها، لتتفق مدلولاتها معها ، فقبلوا كل ما ثبت من تلك المقررات ثبوتا قاطعا ككروية الأرض وحركتها حول الشمس وغير ذلك. ولكنهم ما فعلوا ذلك استخفافا بالدين ، ولكن عملا بتعاليمه ، فانه نص على أن أساس الاسلام مايثبت من أحكام العقل ومقررات العلم ، ولا يخفى أن الألفاظ يعتريها من ناحية الفنون البلاغية المجاز والاستعارة ، وحالات أخرى تجعل التأويل ضرورة لابد منها ، فقد ورد فى الكتاب الكريم ما يوهم أن لله وجها وسمعا وبصرا ومكاناً الخ . والتنزيه الذى قرره القرآن ينافى ذلك كله ، فكانت الحاجة الى التأويل لا محيد عنها . من هنا أصبح التأويل أصلا من أصول فهم القرآن على حقيقته ، فطبقوه على المسائل العقلية والعلمية مما يكون فى القرآن ما يناقضها فى الظاهر .

هذا التسامح الذى يعتبر آية لعظمة الاسلام ، كان سببا فى قبول المسلمين لجميع مقررات العلم ، وكان ذلك لمصلحة تكميل شخصيتهم الانسانية ، وقد برهن تاريخهم أنهم وصلوا من كمالها الى المكان الأرفع ، كما سيتبين كل ذلك فى فصولنا التالية ؟

محمد فريد وجدى

السنة

منهج النبى صلى الله عليه وسلم فى العبادة

عن أنس بن مالك رضى الله عنه يقول : « جاء ثلاثة رهط إلى بيوت أزواج النبى صلى الله عليه وسلم يسألون عن عبادة النبى صلى الله عليه وسلم ، فلما أخبروا كأنهم تقالوّها فقالوا : وأين نحن من النبى صلى الله عليه وسلم ؟ قد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر . قال أحدهم : أما أنا فإنى أصلى الليل أبدا . وقال آخر : أنا أصوم الدهر ولا أفطر . وقال آخر : أنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبدا . فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : أنتم الذين قلتم كذا وكذا ؟ أما والله إنى لأخشاكم لله وأتقاكم له لكنى أصوم وأفطر وأصلى وأرقد وأتزوج النساء ، فمن رغب عن سنتى فليس منى » . رواه الشيخان .

المفردات

الرهط : الجماعة من ثلاثة إلى عشرة . وفى رواية مسلم « نفر » وهم من الثلاثة إلى التسعة . تقالوها ، عدوها قليلة . والمراد بذنبه ما فرط من خلاف الأولى بالنسبة إلى مقامه الكريم ، وهو من قبيل « حسنات الأبرار سيئات المقربين » . وإذا كان العتاب على قدر المحبة فان الذنب على قدر المنزلة . وتطلق السنة ويراد بها ماسنه صلى الله عليه وسلم لأمته مما يقابل الفرض . وتطلق ويراد بها السيرة والطريقة ، وهذا هو المراد هنا . والرغبة عنها العدول والاعراض ؛ فان كان على وجه من التأويل عذر صاحبه ، ولكنه بسبيل الوقوع فى شرك التعمق والتنطع ، وإن كان عن بغض وكراهية فالله برىء من الكافرين ورسوله ، وعياذا بالله من ذلك !

المعنى

النبى صلى الله عليه وسلم خليفة الله فى أرضه ، وأمينه على وحيه ، وسفيره الى أمته ؛ يأخذ عن ربه ويعلمهم ، ويستضىء بنور ويرشدهم « ويخرجهم من الظلمات الى النور بإذنه ويهديهم الى صراط مستقيم » . مقامان كريمان ، يقضى أولهما أن يكون المثل الأعلى فى القانتين ، ويقضى ثانيهما أن يكون القدوة المثلى فى الهداة المرشدين ، وكذلك كان صلوات الله وسلامه عليه .

كان فى مقام العبودية ، وهو أحب مقام اليه ، يصل ليله بنهاره فى خدمة مولاه ، ويقوم من الليل حتى تتورم قدماه ، و إذا قيل له : لم تصنع هذا يا رسول الله وقد غفر الله لك ماتقدم من ذنبك وما تأخر ؟ قال : أفلا أحب أن أكون عبدا شكورا ؟

وكان فى مقام الهدى والارشاد يترفق بصحابته ، ويدعوهم الى الأخذ بالأيسر من الأمور ما لم يكن إثما ، ويحذرهم التكلف والتعمق ، ويقول لهم : خذوا من العمل ما تطيقون ؛ فإن الله لا يمل حتى تملوا . ويقول لعبد الله بن عمرو وقد شدد على نفسه : صم وأفطر ونم وقم ، فان لجسدك عليك حقا ، وإن لعينك عليك حقا ، وإن لزوجك عليك حقا ، وإن لزورك عليك حقا . ويشكو اليـه حنظلة غفلته ومداعبته أهله ويحسب ذلك نفاقا ، فيهون عليه ويقول : ولـكن يا حنظلة ساعة وساعة ، ثلاث مرات . ثم كانوا إذا ذكروا الدنيا ذكرها معهم ، وإذا ذكروا الطعام ذكره معهم ، وإذا ذكروا الآخـرة ذكرها معهم ، وما طلب الى تاجر أن يترك تجارته ، ولا الى صانع أن يهمل صناعته ، بل أقـرهم على أسبابهم ، ودعاهم الى إتقانها وأمرهم بتقوى الله فيها ؛ وكان يتخولهم بالموعظة خشية السآمة عليهم ، وكان أحب العمل اليه أدومه وإن قل « فان المنبت لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى » .

ولم يكفه أن يأخـذهم بهذا المنهج الحـكيم حتى أكمله بخطـة عملية مثلى ، لا تدع لمتنطع مجالا ، ولا لمتعمق عذرا ، وذلك أنه كان يترك النافلة أحيانا وهى أحب اليه ، ويقتصد فى الطاعة وفى ازدياده منها قرة عينيه ؛ إما راهبا أن تفرض عليهم ، وإما راغبا أن يـترفق بهم ، وهو بالمؤمنين رءوف رحيم .

خفى هذا الذى جلوناه لك على كثير من الناس ، ومنهم نفر من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فى بادىء الرأى ، إذ قاسوا المنزلة عند الله والزلفى اليه بمقياس الجد والنصب ، لا ، بل بمقياس الحرج والعنت . ذهبوا يسألون أمهات المؤمنين عن عبادته صلى الله عليه وسلم فى السر ـ كما فى رواية مسلم ـ فلما أخبروا أخذهم جانب من العجب كأنهم استقلوها بالنسبة الى أنفسهم وهنالك اعتذروا عن النبى صلى الله عليه وسلم بأن الله قد غفر له ، وآتاه ما لم يؤت أحدا غيره ، فلا عليه ألا يزداد وهذا مكانه من الله عز وجل . ثم أصروا على أن يأخذوا أنفسهم بالأشق من العبادة ؛ فواحد يلزم نفسه قيام الليل كله لا يذوق فيـه نوما ، وآخر يفرض على نفسه صيام الدهر كله لا يفطر إلا يوما حرم الله صومه ؛ وثالث يترهب فلا يتزوج أبدا يبغى بذلك التفرغ لعبادة ربه . ظنوا أن هذا طريق السبق الى الدرجات العلا ، وأن بعد الشقة بينهم وبين الرسول تسوغ لهم ما ذهبوا اليه .

فما إن علم صلوات الله عليه بما اعتزموا حتى اشتد عليهم فى العتاب الذى ترى ، وأبان لهم أن القصد فى العبادة أزكى للنفوس وأضمن لها فى تحصيل ما تصبو اليه من سبق وفضل . ثم

نقض حكمهم أن المغفور له لا يحتاج الى مبالغة فى العبادة ، بأنه بها أجدر وأحق قضاء لحق النعمة ، ووفاء بواجب الشكر ، بيد أنه يقتصد فى الأعمال ليكون القدوة المثلى فيما يدعو اليه : وحكمة أخرى : أن يعلموا أن رفعة الدرجات عند الله إنما هى بالاخلاص وصدق الرغبة فى العمل وإن قلّ ، لا بالكثرة منه والتعمق فيه ؛ فكم من قائم ليس له من قيامه إلا التعب والسهر ، وكم من صائم ليس له من صيامه إلا الجوع والعطش .

وليس الإحسان ، وهو أعلى المقامات ، أن تكثر العمل ، وإنما « الاحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك » . ثم ختم عتابهم بأشد ما يكون من الزجر ، إذ تبرأ من المتنطعين الذى رغبوا عن سنته ، ونكبوا عن محجته ، ولا يزيغ عنها إلا هالك .

وبعد ؛ فلا نزال فى الحديث حكم وأحكام ، من حقه علينا أن نشير الى طائفة منها :

السر فى اختصاص أمهات المؤمنـين بالسؤال :

فمن ذلك أنهم اختصوا أمهات المؤمنين بالسؤال ؛ لأنهن أدرى بعبادته صلى الله عليه وسلم فى السر وهى التى يقصدون إليها . وأما عبادته فى العلن فهى معروفة لهم . وكان هذا السؤال بعد الحجاب لأن حادث الرهط سبب نزول قوله تعالى « يأيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتـدين » وإنما نزلت سورة المائدة فى حجة الوداع فى السنة العاشرة ، وكان الحجاب فى ذى القعدة من السنة الخامسة .

من الأساليب المثلى فى التربية :

ومنها أنه صلى الله عليه وسلم واجههم بالعتاب بعد التثبت مما قالوا رفقا بهم وسترا عليهم ، ثم حذر أصحابه كافة أن يزلوا فى هـذا التعمق ، فحمد الله وأثنى عليه وقال : ما بال أقوام قالوا كذا وكذا ، كما فى رواية مسلم. وهـذا طريق التوفيق بين روايتى الشيخين ؛ إذ اقتصرت الأولى على اختصاص الرهط بالعتاب ، واقتصرت الثانية على التعميم فى الخطاب . وتلك هى الطريقة المثلى فى التربية والتعليم ، ما دام فى الدنيا تهذيب وإرشاد .

ومنها الإقسام بالله عز وجل فى الأمور المهمة ذوات البال توكيدا وتثبيتا ، وأن من الخير والحـكمة إظهار الفضل والمنزلة تلبية لدواعى التهذيب والتقويم وبخاصة عند أمن الرياء .

التمتع بالطيبات لا ينافى الورع :

وفى الحـديث — عدا فضل النكاح والترغيب فيه — دعوة إلى التمتع بالحلال الطيب ، وأنه لا يجافى الورع والتقى ، بل إن العـدول عنه هو المجافاة للورع والتقى . وللعلماء فى هذا بحث طويل .

والحق الذى تؤيده الدلائل ويشهد به الحس أن المباح فى ذاته لا ضرر فيه، ولاذم يلحق متناوليه، وإنما يعـرض له ما يجعله ذميما منهيا عنه كما يعرض له ما يجعله حميدا مندوبا اليه، وكيف يكون رفض ما أحل الله لعباده ورعا وتقى وهـو جلت آلاؤه يقول « قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق؟ قل هى للذين آمنوا فى الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة »؟ وقد كان السلف الصالح يتناولون الطيبات ولا يتحرجون منها بل كان الصحابة رضوان الله عليهم لا يذمون المباحات ولا يرفضونها. وهذا أزهد البشر صلوات الله وسلامه عليه ـ وهديه أكمل الهدى، وطريقه أقوم الطرق ـ كان يحب الحلواء والعسل، ويأكل اللحم ويختص بالذراع وكانت تعجبه. وكان يستعذب له الماء، وينقع له الزبيب والتمر. وأخبر أنه حبب اليه النساء والطيب، وكان ينهى عن الترهب والغلو حتى عدّ فاعلهما خارجا عن سنته. والأحاديث الصحيحة فى ذلك كثيرة مستفيضة. نعم ما كان يتكلف من هذه المباحات شيئا ولا يتشهاه، ولـكنه إذا وجده لم يكن يرفضه ولا يأباه.

وفصل الخطاب أن خطر المباح إنما هو من ناحية ما يعرض له من التوسع فيه والاشتغال به، وقلما نرى منغمسا فى الترف عرف الله حق معرفته وشكره حق شكره. ويؤيد هـذا ما روى عن معاذ رضى الله عنه أن رسـول الله صلى الله عليه وسلم لما بعثه الى اليمن قال له: « إياك والتنعم فان عباد الله ليسوا بالمتنعمين » رواه أحمد والبيهقى؛ ورواة أحمد ثقات. فقصد السبيل ألا يسرف المرء فى الطيبات حتى تفضى به الى الترف والبطر والوقوع فى الشبهات، وألا يشدد على نفسه حتى يأخذ منه التنطع ويزحف اليه الملل، وكلا الأمرين مجاف للحنيفية السمحة والمنهج الحق الذى جاء به الرسول صلى الله عليه وسـلم. والـكيس من ساس نفسه وأخذها بالتى هى أقوم.

حرص الرسول وأصحابه على الخـير:

وفى الحديث حرصه صلى الله عليه وسلم على أمته، ورأفته بهم، وعنايته بتربيتهم، وحرص أصحابه رضى الله عنهم على تتبع مناهجه، وتقصى سيرته، وهكذا تكون سيرة الحكماء المربين مع الطلاب الراشدين.

والحـديث يرفع الحرج فى سؤال النساء، ويبيح مخاطبتهن والتلقى عنهن فى أدب ووقار من وراء حجاب. ولعل فى ذلك عبرة لقوم أسرفوا فى السفور ففتحوا لهن الباب، وعظـة لآخرين تنطعوا فى الحجاب فحرموا عليهن رد الجـواب. وكلاهما ناكب عن الصراط المستقيم وعن سيرة أغير الناس أجمعين ؟

طه محمد الساكت

المدرس بالأزهر

حياة رجالات الإسلام

خالد بن الوليد

— ١٠ —

عذر النبي صلى الله عليه وسلم خالدا رضى الله عنه فى حادث بنى جذيمة وقبل تأوله ، وكان أعظم مظهر لذلك إبقاء خالد أميرا على أعنة الخيل حتى فى الغزوات التى يكون فيها النبى صلى الله عليه وسلم القائد الأعلى للجيش ، فإن خالدا لم يكد يرجع بكتيبته من بنى جذيمة حتى كان النبى صلى الله عليه وسلم قد تجهز لغزو هوازن لما بلغه تجمعهم لحربه بقيادة زعيمهم مالك بن عوف النصرى ، وخرج إليهم المسلمون فى جموع كثيفة من المهاجرين والأنصار ومسلمة الفتح وطوائف من الأعراب رغبوا فى الغنائم ، وقد أعجبت المسلمين كثرتهم ، وقالوا لن نغلب اليوم من قلة ، وكان خالد بن الوليد أميرا على مقدمة الجيش من بنى سليم ، وهم كتيبته من قبل فى مائة فارس ، حتى إذا انحدر المسلمون الى وادى حنين فى غبش الظلام فاجأهم كمين هوازن من شعاب الوادى واحنائه ومضايقه ، وقد أجمعوا وأعدوا فلم يرع المسلمين إلا الكتائب قد شدت عليهم شدة رجل واحد ، وانشمر الناس راجعين لا يلوى أحد على أحد ، وثبت رسول الله صلى الله عليه وسلم فى نفر قليل معه من أهل بيته وخاصة المهاجرين والأنصار ، وكان الابتلاء على المسلمين فى هذه المحنة شديدا ، ثم تداركهم الله برحمته وأنزل عليهم سكينته وأمدهم بنصره ، وكانت الدائرة لهم على المشركين الذين هزمهم الله هزيمة نكراء ، وشفى الله صدور المؤمنين .

أحصى الرواة أسماء الذين ثبتوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم أر فيما اطلعت عليه من مصادر السيرة والتاريخ اسم خالد بن الوليد بينهم ، والذى ترجح عند البحث أن خالدا رضى الله عنه انسحب مع كتيبته فى أول جولة حتى إذا تجمع الناس الى رسول الله كر خالد مع أبطال الاسلام يضرب فى وجه المشركين حتى كثرت جراحاته وعاده رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ قال ابن عبد البر : « وكان خالد على مقدمة رسول الله صلى الله عليه وسلم فى بنى سليم يوم حنين وجرح يومئذ ، فأتاه رسول الله صلى الله عليه وسلم فى رحله بعد ما هزمت هوازن ليعرف خبره ويعوده ، فنفث فى جرحه فانطبق » وكأنما كان ذلك الانسحاب محضاء

لخالد ملأ صدره غيظا على المشركين ، فكان يقتل كل من لقيه ، لا يبالى رجلا أو امرأة ؛ روى ابن إسحاق أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مر يومئذ بامرأة وقد قتلها خالد بن الوليد والناس متقصفون عليها فقال : ما هـذا ؟ فقالوا : امرأة قتلها خالد بن الوليد ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لبعض من كان معه : أدرك خالدا فقل إن رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهاك أن تقتل وليدا أو امرأة أو عسيفا (أجيرا)

ولسنا نرى فى هـذا الانسحاب خدشا لبطولة خالد رضى الله عنه ، لأنه كان مع كتيبته مقدمة للجيش ، وكان عنفوان الحملة عليه ، فلو أنه صبر وصبر معه جنده لهـذه المفاجأة العاصفة لكانت العاقبة إفناء هذه الكتيبة الباسلة ، وليس فى ذلك خير للاسلام والمسلمين . على أننا لا ننسى الطبيعة البشرية ، وما يعتريها من الدهش عند مفاجأة شدائد الخطوب ، فلا حرج على البطل إذا انسحب متقهقرا ليستعد للوثوب ، وقد عرفنا من سنن الحرب الحديثة إن الانسحاب أمام العدو — إذا أخذ الجيش على غرة — من أهم الفنون الحربية ، وقد عهدنا هـذا اللون من سياسة الحـرب فى خصائص خالد بن الوليد ، ومنه موقفه فى غزوة مؤتة على ما أسلفنا تفصيله . ولا نتوهم عاقلا يعترض علينا بموقف النبى صلى الله عليه وسلم فى هذه الغزوة وما ظهر من شجاعته القاهرة ، لأن شخصية النبى صلى الله عليه وسلم أعظم من أن تقايس بأية شخصية فى الوجود ، أما الذين ثبتوا معه فانهم كانوا أركان حربه وخاصته الملازمين ، فلما رأوا من ثباته وشجاعته ما رأوا شجعوا واتقوا به البأس ، وخالد رضى الله عنه كان مرتبطا بكتيبته لأنه قائدها وأميرها ، فكان عليه أن ينجيها من الهلاك ما استطاع الى ذلك سبيلا ، وليس موقف قائد الكتيبة أو الفرقة كموقف القائد الأعظم ، لأن ذاك روح فرقته وكتيبته وهذا روح الأمة ممثلة فى الجيش ، ولذلك كان النصر فى غزوة حنين هذه أثرا من آثار موقف النبى صلى الله عليه وسلم وشجاعته الفائقة ، فان الناس لم يلبثوا أن سمعوا الصوت يناديهم « الىّ أيها الناس ، أنا عبد الله ورسوله » حتى عطفوا إليه ، « يذهب الرجل منهم ليثنى بعيره فلا يقدر على ذلك ، فيأخذ درعه ، فيقذفها فى عنقه ويأخذ سيفه وترسه ، ثم يقتحم عن بعيره فيخلى سبيله فى الناس ، ثم يؤم الصوت حتى ينتهى الى رسول الله صلى عليه وسلم ! » .

كان النصر فى هذه الغزوة نصرا مؤزرا أرعب قلوب سائر العرب ، وكانت قبيلة ثقيف معتصمة فى حصونها بالطائف ، فزحف عليها النبى صلى الله عليه وسلم بجند الله ، وسير خالد ابن الوليد فى ألف رجل على مقدمته طليعة للجيش ، وحاصروا الطائف زمانا اختلفت فى قدره الروايات من غير قتال غير تراشق النبل حتى كان بطل الاسلام خالد ينادى « هل من مبارز ؟ » فلا يرد عليه أحد ، فلما أكثر أجابه زعيم ثقيف عبد ياليل « لا ينزل إليك منا أحد ، ولكن نقيم فى حصننا فان فيه من الطعام ما يكفينا سنة » .

بقيت ثقيف فى حصنها لم يؤذن لرسول الله فيها ، فأذّن فى الناس بالرحيل ، فارتحل المسلمون عنها حتى نزلوا مكانا بين مكة والطائف يقال له « الجعرانة » وكانت به غنائم هوازن تنتظر النبي صلى الله عليه وسلم ، وهناك قسمها على الناس ، وأعطى المؤلفة قلوبهم عطاء غامرا كان سببا فى تمكين الايمان من قلوب كثير منهم .

ومما يؤكد مكانة خالد وأن النبي صلى الله عليه وسلم عذره فى إصابة بنى جذيمة اختياره للتثبت من شأن بنى المصطلق ـ وهم من بنى جذيمة ـ بعد أن أرسل اليهم الوليد بن عقبة لأخذ صدقاتهم فخرجوا للقائه تكرمة ، فظن أنهم خرجوا لقتاله ـ وكان بينه وبينهم عداوة فى الجاهلية ـ فرجع الى النبي صلى الله عليه وسلم ، وأخبره أنهم يحولون بينه وبين الصدقة ؛ قال القسطلانى فى المواهب : « فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهم أن يبعث اليهم من يغزوهم ، فلما بلغهم خبر رجوع الوليد أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقالوا : يارسول الله سمعنا بمجىء رسولك فخرجنا نتلقاه ونكرمه فرجع فخشينا أن يكون رده بلوغ كتاب منك لغضب غضبته علينا ، وإنا نعوذ بالله من غضبه وغضب رسوله ، فاتهمهم رسول صلى الله عليه وسلم وبعث خالد بن الوليد فى عسكر خفية ، وأمره أن يخفى عليهم قدومه ، وقال له : انظر فان رأيت ما يدل على إيمانهم فخذ منهم زكاة أموالهم ، وإن لم تر ذلك فاستعمل فيهم ما تستعمل فى الكفار ، فأتاهم خالد فسمع منهم أذان صلاتى المغرب والعشاء ، فأخذ صدقاتهم ولم ير منهم إلا الطاعة والخير ، وانصرف خالد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأخبره الخبر فأنزل الله تعالى « يأيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين » فكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول بعد نزولها : « التبين من الله والعجلة من الشيطان » .

وهكذا لم يزل خالد بن الوليد أمير سرية أو قائد كتيبة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يبعثه مجاهدا وداعيا الى الله . وقد عرفنا يده فى تكسير الأصنام وهدم الطاغية (العزى) فما يمنعه أن تكون له اليد الأخرى فى هدم « ود » وهو صنم مشهور له ذكر عند العرب ، كان بوادى القرى ، ولما كان النبي صلى الله عليه وسلم بتبوك بعث البطل خالد بن الوليد لهدم (ود) فحال بينه وبين هدمه سدنته من بنى عامر ، فقاتلهم خالد حتى قتلهم ، ثم هدمه وكسره جذاذا ، ثم رجع الى النبي صلى الله عليه وسلم منصرفه من تبوك ، فوجهه فى أربعماية وعشرين فارسا الى اكيدر صاحب دومة الجندل ، فقال خالد : يارسول الله كيف لى به وسط بلاد كلب وإنما أنا فى أناس يسير ، فبشره رسول الله صلى الله عليه وسلم بأنه سيظفر به ويلقاه فى متصيده يصيد البقر فيأخذه ، وقال له : إن ظفرت باكيدر لا تقتله وائت به الى ، فخرج خالد على كتيبته من تبوك وجد السير حتى كان بمنظر العين من الحصن ، وكان أكيدر على سطح قصره فى ليلة مقمرة صائفة ، ومعه امرأته الرباب الكندية ، فأقبلت البقر تحك بقرونها باب الحصن

فأشرفت امرأته فرأت البقر ، فقالت له : هل رأيت مثل هـذا قط ؟ قال : لا والله ، قالت فمن يترك هذه ؟ ! قال : لا أحد ، وكان أكيدر يضمر لها الخيل شهرا ، فأمر فأسرجت له الخيل وركب معه من أهل بيته وخاصته نفر فيهم أخوه حسان ، فاتبعتهم خيل المسلمين حتى لحقوهم ، فاستأسر أكيدر تصديقا لبشرى رسـول الله صلى الله عليه وسلم ، وامتنع حسان وقاتل حتى قتل ، وهرب سائر من كان معه حتى دخلوا الحصن ، وأجار خالد اكيدرا من القتل وصالحه على ألفى بعير وثمانمائة فرس ، وأربعمائة درع ، وأربعمائة رمح وفتح باب الحصن ، ثم انطلق به وبأخيه مصاد وبما صالحه عليه الى النبى صلى الله عليه وسلم فصالحه على أعطاء الجزية وكتب له كتاب أمان .

ولما أسلمت ثقيف أرسل إليهم رسول الله صلى الله عليه وسـلم رسله وقد أمّر عليهم خالد بن الوليـد ، وكان فى الرسل المغيرة بن شعبة ، فلما عمد جند الاسـلام الى هدم اللات تكشفت ثقيف كلها حتى خرج العواتق من الحجال ليروا ما تصنع ربتهم بالمسلمين ، فقال المغيرة لأصحابه : لأضحكنكم من ثقيف ، فأخذ الـكرزن فضرب به ثم أخذ يرتكض ، فارتج أهل الطائف بضجة واحـدة وقالوا : أبعد الله المغيرة قد قتلته الربة وشمتوا وزعموا أنها لا تستطاع أبدا ، فقال المغـيرة : قبحكم الله يامعشر ثقيف إنما هى لـكاع حجر ومدر ، ثم ضرب الباب فكسره ، ثم علا سورها وعلا معه الرجال فما زالوا يهدمونها حجرا حجـرا ، حتى سووها بالأرض ، وجعل صاحب المفاتيح يقول : ليغضبن الأساس ، فلما سمع ذلك المغـيرة استأذن من أميره خالد وقال له : دعنى أحفر الأساس فأذن له فحفروها حتى أخرجوا ترابها ، وأخذوا حليها وثيابها ، فبهتت ثقيف ، وانصرف خالد رضى الله عنه على رأس الوفد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بما أخذوا من حليها وكسوتها ، فقسمه رسول الله صلى الله عليه وسلم من يومه وحمد الله تعالى على نصرة نبيه وإعزاز دينه .

صادق ابراهيم عرجون

بلاغة فى الوصف

قيل لأبى عقيل ، وكان يعرف بالبلاغة ، وسمو العبارة ، كيف رأيت مروان بن الحـكم ؟

قال : رأيت رجلا رغبته فى الانعام فوق رغبته فى الشكر ، وحاجته الى قضاء الحاجة أشد من حاجة صاحب الحاجة .

حقا أنها لبلاغة فى الوصف بالـكرم . ومروان المذكور هو والد عبد الملك بن مروان الخليفة الأموى المشهور ، وقد ولى مروان نفسه الخلافة بعد معاوية بن يزيد بن معاوية .

المدخل الى دراسة الفلسفة الاسلامية

— ٨ —

الفصل الثانى

الفلسفة الاغريقية

« فى الكلمة السابقة انتهى الكلام عن أرسطو والمشائين والرواقيين ، وعن صلة مذاهبهم الفلسفية بمذهب التثليث الذى وضع أفلاطون أساسه ؛ واليوم نتكلم فى هذه الناحية أيضا عن فلسفة اليهود الألهية والطبيعية »

عندما ظهر فى بلاد الأغريق مذهب الأقانيم الثلاثة بزغ نجم مذهب آخر مشابه له لدى عدد كبير من أمم الشرق ؛ ولكن بينما كان مذهب الأقانيم ذاك عند الأغريق ثمرة تفكير فلسفى ، بسبب أنهم شعب منطقى دقيق التفكير ، نجد استمداد المذهب الآخر المشابه له لدى الأمم الشرقية من الدين بحكم تدينهم الشديد الذى رجحت كفته على العقل وحده . وقد كان هذا المذهب ناقصا بدائيا غير واضح المعالم إلى حد ما فى أديان الهندوس والمصريين والفرس لكنه اتخذ أخيرا صورة أكثر كمالا فى دين اليهود .

فالعبقرية اليهودية ، السامية البحتة أصلا والمفرِّقة بسبب هذا ، لم تفكر غالبا من نفسها فى أن تضع وسائط بين الخالق والمخلوق . وفى خلال مدة الاستعباد الطويلة فى مصر كان شعب إسرائيل متصلا بدين غير غريب عن فكرة التثليث ، أى بدين المصريين القدامى . غير أن الآلهة الثلاثة فى الثالوث المصرى ، وهم أوزوريس وإيزيس وهورس ، أى الأب والأم والابن ، لم يكن لهم إلا صلة بعيدة بالأقانيم اليونانية الثلاثة التى سيوجد ما يقابلها فى الكتب المقدسة اليهودية ، حتى إنه لهذا يمكن أن يقال إن أثر التثليث أو الثالوث المصرى فى العقائد الدينية اليهودية مازال موضع شك . ومع ذلك فلا يمكن أن ننكر أن الشعب اليهودى كان عند خروجه من مصر ميالا ميلا كبيرا إلى الوثنية وإلى الشرك(١)

لكن إقامة أربعين سنة فى الصحراء كان من شأنها تقوية وحدة الله فى نفوس بنى إسرائيل ، فكان الكفاح بين التوحيد والشرك ملحوظا ومستمرا . ومن البديهى أن هذا كان حريا به أن

---

[١] راجع قصة العجل الذهبى سفر الخروج : ٣٢ ، وراجع اللاوين : ١٧ وعدد : ٢٥ ، تثنية : ٣٢ هذا ، والقرآن الكريم فيه على ذلك دلائل كثيرة معروفة . [المعرب]

يجعل الأسرائيليين ميالين لتقبل عقيدة التثليث ، التي لا يبعد أن يكونوا أخذوا عنها فى مصر فكرة ولو غامضة ، والتي ترمى إلى التوفيق فى ذات الله بين الوحدة والكثرة ؛ أى بين وحدة الذات وكثرة مايظهر عنها ؛وهذا الكفاح استمر حتى بعد إقامة الشعب المختار فى أرض الموعد(١) كما كان مستمرا أيضا فى عصر سبى بابل (٢) ، وبعد عودة المنفيين انتصر التوحيد نهائيا فى شعب إسرائيل (٣) ، ولكن فى الوقت نفسه بدأ مذهب التثليث يتحدد بشكل أكثر وضوحا فى الكتب المقدسة التى ظهرت بعد السبى ، وذلك بأن المنفيين فى بابل كانوا قد اتصلوا (٤) بالعقلية الآرية المجمعة للفرس (٥) وبدين زرادشت (٦) ، وهذا الدين احتوى على الأقل مذهب الكلمة الإلهية مع تصور مشابه نوعا للمذهب الأفلاطونى الخاص بالمثل ، إن لم نقل احتوى نظرية كاملة واضحة للتثليث . ومذهب الكلمة هذا وجدت فيه العقلية اليهودية فكرتها الحقة ، فتقبلته بحمية كبيرة لتجعله أدنى الى الكمال .

والواقع أن العقيدة اليهودية برغم أنها كانت تحت سلطان فكرة الإله السامى ، الإله الواحد الذى تفصل هوة كبيرة بينه وبين العالم الذى خلقه بقدرته العظمى ، قد مالت من زمن بعيد الى أن تميز بين الله وبين القوى المتدرجة التى خلق العالم بواسطتها ، كما يؤثر فيه ويحافظ عليه ويحكمه بواسطتها كذلك . والسبب فى هذه الفكرة هو نفس السبب الذى تأثر به أفلاطون ، أى المحافظة على قداسة الله وعدم تغيره .

وهذه القوى صورت أولا فى شكل ملائكة أو رسل من الله ، ثم تجمعت بعدئذ فى شكل فكرة واحدة ستتخذ لنفسها فيما بعد شخصية يمكن أن يعبر عنها بالحكمة أو العقل الإلهى (٧) ، ومن جهة أخرى ، هذه القوى تظهر فى الخارج فى شكل روح أو نفثة إلهية كما جاء فى الآية الثانية من التوراة وفى مواضع أخرى منها .

وبالاجمال ، فان ملائكة الله ، أعنى تلك القوى التى تكلمنا عنها ، فيها تنبؤ على نحو غامض بفكرة الأقانيم الإلهية . وفى سفر الأمثال المتأخر عن عصر السبى والذى يكشف عن أثر الفارسيين ، وإن كان لا يكشف عن أثر الرواقيين كسفر الحكمة (٨) ، مثلت الحكمة

---

(١) عذرا : ٩ (٢) يلاحظ أنه كان سبيان : الأول عام ٦٧٢ ق م واستمر ثلاث سنوات ، والثانى كان عام ٦٠٦ واستمر الى سنة ٥٣٦ ق م

(٣) رينان ، تاريخ شعب اسرائيل ، باريس الطبعة الخامسة ، ج ٤ ص ٤٩

(٤) هم الذين بقوا فى بابل بعد أن أذن لهم سيروس بالعودة الى أورشليم .

(٥) يذكر رينان أن الأثر الفارسى هو أقوى أثر تأثر به شعب إسرائيل .

(٦) ذلك لأنه فى خلال السبي وقبل غزو سيروس الفارسى لبابل لم يسع المنفيين إلا الاتصال أولا بالدين البابلى أو الكلدانى .

(٧) رافيسون ، بحث فيما بعد الطبيعة عند أرسطو ، ج ٢ ص ٣٤٩ وما يليها .

(٨) راجع رافيسون ، المرجع السابق ، ج ٢ ص ٣٥٦

تمثيلا واضحا كمبدأ أزلى أبدى مميز عن الله وغير منفصل عنه فى الوقت نفسه ؛ ففى الاصحاح الثامن نجد الحكمة تقول : « الرب قنانى أول طريقه من قبل أعماله منذ القدم منذ الأزل مسحت منذ البدء منذ أوائل الأرض لما ثبت السموات كنت هناك أنا ، لما أسس الأرض كنت عنده صانعا الخ » .

وبالاختصار فإن الله لم يخلق الكون مباشرة ، ولا بذاته السامية العلوية ، بل بواسطة الحكمة التى ليست إلا « أقنوما » إلهيا ثانيا (١) .

وفى الوقت نفسه بزغ فى الأفق ، بشكل أقل غموضا مما فى سفر التكوين ، فكرة أخرى اتحدت اتحادا وثيقا بفكرة النفثة أو الروح الإلهية ، فأصبحت بعدئذ هى فكرة الأقنوم الإلهى الثالث ، أى الروح ؛ ففى نفس سفر الأمثال سميت الحكمة مرتين شجرة الحياة .

وهكذا ، بالرغم من الطابع الأسمى ، لله عند الساميين ، أو على الأحرى بسبب هذا الطابع الأسمى ، تبدو فكرة التثليث بذرة فى أقدم أسفار التوراة ، وهذه النزعة التثليثية القديمة نسبيا برغم غرابتها عن العبقرية السامية المفرقة ، نرى لها تفسيرا فى الاتصالات المتوالية بين شعوب بنى إسرائيل المشركة أصالة والتى كانت مجمعة كثيرا أو قليلا فى أوائل تواريخها ، حتى جاء تأثير المذاهب الفارسية ذات النزعة التثليثية الواضحة فعمل على نمو تلك البذور التى كانت موجودة من قبل .

ثم جاء اتصال جديد بين الدين اليهودى والتفكير الآرى فى أنقى أشكاله ، أى فى شكل الفلسفة الأغريقية ، فاندمج التياران التثليثيان فأفاد ذلك كليهما ؛ إذ آتى التيار اليهودى الفلسفة الأغريقية حمية وقوة دينية ، كما قدمت هذه الفلسفة للدين اليهودى مقابل ذلك ما كان ينقصه من وضوح .

على أن هذا التزاوج لم يؤد الى إدخال عناصر جديدة شعرت بها العقيدة اليهودية أو الفلسفة الاغريقية ، فالتفكير الأغريقى ما كان له إلا أن يتذكر أفلاطون وأرسطو ليعود فيجد فوق الروح العامة والعقل الإلهى المثل والإله الذى لا يُدرك ؛ أما العقيدة اليهودية فلم يكن إلا أن تعود بذكراها الى بعض آيات كتبها المقدسة لتجد تحت إلهها الذى لا يُدرك ، العقل والروح الإلهية ، وبأخذ كل منهما من الأخرى لم يحسا بأن على كليهما دينا يجب أداؤه ، اللهم إلا فى بعض التفاصيل .

* * *

وبديهى أن تقابل هذين التيارين واندماجهما بعضهما فى بعض ، وقد جاء أحدهما من

(١) راجع رينان ، تاريخ شعب بنى إسرائيل ، ج ٥ ص ٣٢٨ – ٣٢٩

الغرب والآخر من الشرق ، كان يجب أن يحدث فى الاسكندرية ؛ عاصمة العالم القديم ، وملتقى القارات الثلاث ؛ هنالك فى عهد البطالسة ، وفى نفس الحين الذى كان يبشر المسيح فيـه ، ظهر فيلون اليهودى الذى حاول التوفيق بين عقائد دينـه والنظر الفلسفى الهيلينى ، فـكان أول من توصل الى وضع مذهب للتثليث الدينى فيه تماسك وكمال ، ومن ذلك نجد فى مؤلفاته العناصر الهامة لمذهب التثليث الاسكندرى المستقبل (١) .

لقد كان أول من شرح بإيضاح نظرية الفيض أو الانبثاق الألهى التى تعطى وحدها معنى عميقا لمذهب التثليث ، والتى تقدم أخيرا حل المســألة الـكبرى التى ظلت الفلسفة الأغريقية زمنا طويلا واقفة حيرى أمامها ، ألا وهى « كيف يستطيع الله أن يخلق العالم ولا يخرج من كماله ووحدته وعدم تغيره ؟ » إنه أخذ نصا واردا فى سفر الحـكمة ، وهو « الحكمة تستطيع كل شىء برغم أنها واحدة ، وهى تجـدد كل شىء برغم أنها تبقى هى هى (٢) » ، ثم شرحه بقوله : « إن النار تظل كما هى لاينقص منها شىء بعد إضاءة آلاف من المشاعل » ، وكذلك الأمر فيما يتعلق بالحـكمة وبالعـلم ؛ « فعلم الأستاذ لم ينقص بأى حال مهما كان عدد التلاميذ الذين اغترفوا منه » . إن من عيوب الأشياء المادية أنها تنقسم وتنفد بالانتقال ، أما ما ليس ماديا كالحـكمة فانه على العكس يتزايد دون أن ينقسم . وهذه الطريقة من طرق الانتاج تسمى الفيض .

وبعد مضى نحو قرنين أخذ فلاسفة الأسكندرية الذين عرفوا بالأفلاطونيين المحدثين ، وهم أمونيوس ساكاس وأفلوطين وتلاميذه ، مذهب التثليث عن فيلون ، وبخاصة المبدأ الرئيسى الآتى : إن الله يصل طبيعته إلى الغير دون أن يفقد شيئا منها ؛ فهو يعطى ماله مع استمراره مالـكا لما أعطى . وهـكذا نشأ الأقنوم الثانى عن الأول (الله) منذ الأزل مع استمراره (أى الأول وهو الله) واحدا كاملا غير متغير ؛ وكذلك نشأ الأقنوم الثالث عن الثانى . وهذا الأقنوم الثالث ، أى الروح الألهية ، هو فى الوقت ذاته روح العالم وأقل كمالا من العقل ، كما أن العقل أقل كمالا من الله . ومن أجل هذا يكون الأقنوم الثالث قابلا للتغير بحكم ضرب من الـكثرة ، فضلا عن أنه ينتج جميع الأرواح الخاصة بالعالم عن طريق الفيض دائما ، وأخيرا تكون الأرواح هى التى تنتج أجسامها .

وبهذا المذهب التثليثى الذى وضعه فيلون ، وتناولته الفلاسفة الأسكـندريون بالتفصيل

[١] وقد بدا أثر التفكير الافلاطونى على العقلية اليهودية فى الترجمة اليونانيـة للتوراة المعروفة بالترجمة السبعينية ، إذ حدثت فيها تغييرات فى النص الأصلى متعلقة بالمذاهب الدينية والـكونية فى التوراة . والواقع أن المذهب الافلاطونى هو أقرب المذاهب الأغريقية الى العقائد اليهودية .

[٢] سفر الحـكمة اصحاح ٧ آية ٢٧

وإصلاح ماقد كان به من عيوب ، زالت كل ثنوية ، وأصبح من المفهوم ما تعب كبار فلاسفة الأغريق من أجله ؛ وهو إخراج كل شيء من مبدأ أول واحد دون المساس بكماله ووحدته وعدم تغيره وقداسته .

* * *

هذه هي المميزات العامة للجزء اللاهوتي من هذا المذهب ، وهو مذهب مثالي حلولي . ولما كان لابد لكل ميتافيزيقا من مغزى ، ولكل نظرية من أن تكون أساسا لعمل ، فان مغزى هذه المثالية الحلولية سيكون حتما مغزى تصوفيا ، وأن هذا العمل الذي تؤدي اليه النظريات أو النظرية التي قام هذا المذهب عليها نجده في محاولة كل روح الصعودَ إلى أعلى أي إلى منبعها الأصلي ومنبع كل شيء ، أي إلى الله الواحد والذي لايدرك بالنظر أو التفكير بل يدرك بالحدس في حالة الانجذاب الذي يجب إعداد النفس له إعدادا طويلا .

وبعد ، فهذا هو المذهب الفلسفي الذي سيرثه العرب أو المسلمون عن الأغريق في القرن التاسع للميلاد ، وهو مذهب لانتصور أكثر مثالية وحلولية وتصوفية وتوحيدا منه . وفيه نجد أن الله فوق الكائنات جميعا وأن الهوة بينه وبين العالم قد زالت بالقول بتدرج كامل من الكائنات الوسطى التي تعمل دائما على الارتفاع نحو أصلها وعلى الاندماج معا في مبدئها المشترك وهو الله المبدأ الأول لكل شيء ؟

محمد يوسف موسى

« الحديث موصول » المدرس بكلية أصول الدين بالأزهر

الجود والبخل

قال زياد : كفى بالبخل عارا أن اسمه لم يقع في حمد قط ، وكفى بالجود حمدا أن اسمه لم يقع في ذم قط .

وقال شاعر :

ألا تراني وقد قطعتني عذلا	ماذا من الفضل بين البخل والجود
إن لم يكن ورقا يوما أراح به	للخابطين فإني لين العود
لا يعدم السائلون الخير أفعله	إما نوالا وإما حسن مردود

الاختباط ضرب الشجر ليسقط ورقه لتأكله الماشية — والشاعر يمثل نفسه بشجرة إن لم تعط خابطيها ورقا فهي لينة العود لا ترد الخابط بعنف .

الموجـــة الأولى

الـكفر والإيمان

يختلف مؤرخو الفرق فى بيان أول خلاف ظهر بين المسلمين ، ويرى أبو المظفر الاسفراييني صاحب كتاب « التبصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالـكين » (١) أن أول خلاف ظهر بينهم فى وفاة الرسول حتى قام قوم وقالوا إنه لم يمت ولـكنه رفع كما رفع عيسى ابن مريم ، وحسم أبو بكر ذلك الخلاف كما هو معروف فى التاريخ .

والخـلاف الثانى فى موضع دفنه ، قال قوم إنه يدفن بمكة لأنها مولده وبها قبلته ، وبها مشاعر الحج وبها نزل الوحى ، وبها قبر جـده اسماعيل عليه السلام وقال آخرون إنه ينقل الى بيت المقدس فان به تربة الأنبياء ومشاهدهم . وقال أهل المدينة إنه يدفن فى المدينة لأنها موضع هجرته ، وأهلها أهل نصرته .

والثالث اختلافهم فى الأمامة ، فقالت الأنصار منا إمام ومنكم إمام ، وانتهى بخـلافة أبى بكر .

ويرى أبو الحسن على بن اسماعيل الأشعرى صاحب « مقالات الاسلاميين واختـلاف المصلين » (٢) أن « أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبيهم اختلافهم فى الإمامة ولم يحدث خلاف غـيره فى حياة أبى بكر وأيام عمر الى أن ولى عثمان ، وأنكر قوم عليـه فى آخر أيامه أفعالا كانوا فيما نقموا عليه من ذلك مخطئين . . . ثم قتل رضوان الله عليه وكانوا فى قتله مختلفين » ، ثم يمضى الأشعرى فيذكر الخـلاف على خلافة علىّ ، ثم الخلاف فى أيامه فى أمر طلحة والزبير ، والخـلاف بينه وبين معاوية ، والقتال بينهما فى صفين ، واستعانة معاوية برأى عمرو بن العاص الذى أشار بالتحكيم ، وانقسم أصحاب على فيما بينهم ، وكفره بعضهم لأنه قبل التحكيم فسموا خوارج .

وأغلب كتب الفرق تجرى على هذا النحو من سرد هذه الأحداث التاريخية التى تنتهى بمقتل على ، ثم تفصل الـكلام على الشيعة والخوارج وما الى ذلك .

والمفهوم من كلام الاسفراييني أنه يجعل مبدأ التفرق منذ مقتل عثمان ، لأن « الخلاف لا يكون خطـراً إلا إذا كان فى أصـول الدين ، ولم يكن اختلاف بينهم فى ذلك ، بل كان اختلاف من يختلف فى فروع الدين مثل الفرائض ، فلم يقع خلاف يوجب التفسيق والتبرى .

(١) مطبعة الأنوار ١٠٤٠ ـ الطبعة الأولى ـ ص ١٢ (٢) استانبول ـ مطبعة الدولة ١٩٢٩ الجزء الأول ص ٣،٢

هكذا جرى الأمر على السداد أيام أبى بكر وعمر وصدرا من زمن عثمان . ثم اختلف فى أمر عثمان وخرج عليه قوم منهم فكان من أمره ما كان » (١) .

ونحب أن نقف قليلا عند هذا الكلام الذى يثبته أبو المظفر ، ففيه نظر : ذلك أنه يعد الخلاف على الفرائض من فروع الدين ، بينما رأى أبو بكر وجوب حرب المرتدين الذين حاولوا تعديل تلك الفرائض . وعندنا أن التفرقة بين أصول الدين وفروعه تفرقه اعتبارية لم تظهر إلا بعد استقرار الفقه فى القرن الثانى . ونحن الآن فى القرن الأول من الهجرة ، لا نعرف شيئا من هذه الاصطلاحات الفقهية والأصولية . وإنما الذى يعنينا أن نسجله هو المشاهد الملموس من أن الاسلام دين حديث ، كان همه الأكبر محاربة الوثنية وأهل الشرك ، وقد نجح فى ذلك نجاحا عظيما حتى دخل الناس فى دين الله أفواجاً . ولكن فريقا من العرب بعد موت النبى حاولوا تعديل بعض أركان الاسلام ، فسماهم أبو بكر المرتدين ، وأوجب حربهم لأنه عدهم كفاراً ، حتى قضى على تلك الفتنة ، وعاد العرب الى حظيرة الاسلام (٢) .

وشاع بعد ذلك القول فى المؤمن والكافر . وقد كان ذلك البحث جدًّا يأخذ على الناس تفكيرهم وقلوبهم وعقائدهم مما يدفع بهم الى الحرب والجهاد فى سبيل ما يعتقدون .

وأول مقالة فى هذا الصدد بعد الردة تكفير عثمان ، لأنهم أخذوا عليه مسائل دعت فى نظرهم الى الثورة والخروج عليه وقتله . والمقالة الثانية هى الخروج على على ومعاوية ، ويصطلح التاريخ على تسمية أصحابها بالخوارج .

والخلاصة أنه بعد موت النبى ظهرت موجتان قويتان تهتم بالكفر والايمان ، والثانية تتجه نحو الامامة . ونشأت عن الموجة الأولى فرق الخوارج ، وعن الثانية فرق الشيعة .

وكثير من كتب الفرق الاسلامية يقدمون القول فى الشيعة على الخوارج .

ونحن نرى غير رأيهم لأسباب ، منها أن القول بالامامة الأغلب فيه السياسية ، والآراء العقلية التى يقول بها الشيعة تخدم القول بالامامة وهو قول سياسى قطعا . ومنها أن القول بالكفر والايمان كان أسبق فى الزمان من القول بالامامة . والقرآن زاخر بالآيات التى تصف الكفار والمنافقين والمؤمنين . وفى صدر سورة البقرة تفصيل لذلك الوصف . هذا الى أن الشيعة لهم رأى فى الكفر والايمان لا ينفصل عن رأيهم فى الامامة .

لهذا رأينا أن نجعل الموجة الأولى فى الكفر والايمان ، وأن نجعل الثانية فى التشيع .

---

(١) التبصير ص ١٣ (٢) مجلة الأزهر : الزكاة فرض كالصلاة حددت وضبطت على عهد رسول الله وانعقد عليها الاجماع ، فلا يجوز فيها تعديل ، والذين قاتلهم أبو بكر أبوا تأديتها فكان لابد له من مقاتلتهم كما كان لابد له من مقاتلة تاركى الصلاة .

وأجمعت الخوارج على إكفار على بن أبى طالب أن حكَّم . وهم مختلفون هل كفره شرك أم لا ، وأجمعوا على أن كل كبيرة كفر إلا (النجدات) (١) فأنها لا تقول ذلك ، وأجمعوا على أن الله يعذب أصحاب الكبائر عذابا دائما إلا النجدات (٢) .

وجاء فى كتاب التبصير فى الدين ما نصه :

« اعلم أن الخوارج عشرون فرقة ، وكلهم متفقون على أمرين لا مزيد عليهما فى الكفر والبدعة : أحدهما أن عليا وعثمان ، وأصحاب الجمل ، والحكمين ، وكل من رضى بالحكمين كفروا كلهم . والثانى أنهم يزعمون أن كل من أذنب ذنبا من أمة محمد فهو كافر ويكون فى النار خالدا مخلدا ، إلا النجدات منهم فانهم قالوا إن الفاسق كافر على معنى أنه كافر نعمة ربه (٣) »

وأول فرق الخوارج « المحكمة الأولى » . سموا كذلك لأنهم رفضوا التحكيم بين على ومعاوية وقالوا « لاحكم إلا لله » . وقد استمع جماعة ممن كانوا مع على إلى هذا الكلام ، واستقرت فى قلوبهم تلك الشبهة ، وخرجوا إلى حروراء ، وكانوا اثنى عشر ألف رجل من المقاتلة ، فتوجه على إليهم فى جيش وقال لهم : ياقوم : ماذا نقمتم منى حتى فارقتمونى لأجله ؟ قالوا : قاتلنا بين يديك يوم الجمل ، وهزمنا أصحاب الجمل ، فأبحت لنا أموالهم ، ولم تبح لنا نساءهم وذراريهم ، وكيف تحل مال قوم وتحرم نساءهم وذراريهم . وقد كان ينبغى أن تحرم الأمرين أو تبيحهما لنا . فاعتذر علىّ بأن قال : أما أموالهم فقد أبحتها لكم بدلا عما أغاروا عليه من مال بيت المال الذى كان بالبصرة قبل أن وصلت إليهم ، ولم يكن لنسائهم وذراريهم ذنب فإنهم لم يقاتلونا وكان حكمهم حكم المسلمين ومن لم يحكم عليه بالكفر من النساء والولدان لم يجز سبيهم واسترقاقهم . وبعد لو أبحت لكم نساءهم ، من كان منكم يأخذ عائشة فى قسمة نفسه ؟ . ثم حاجوه فى أمور أخرى فاقتنع منهم فريق وأصر فريق على القتال ، ونشبت الحرب بينهما .

قال أبو المظفر : هذه قصة المحكمة الأولى . وهم يكفرون بتكفيرهم عليا وعثمان وتكفيرهم فساق أهل الملة . وبقيت الخوارج على مذهب المحكمة الأولى الى أن ظهرت فتنة الأزارقة (٤) . وهم أتباع نافع بن الأزرق ، ولهم مقالات فارقوا بها المحكمة الأولى وسائر الخوارج : منها أنهم يقولون إن من خالفهم من هذه الأمة فهو مشرك . والمحكمة كانوا يقولون إن مخالفهم كافر ولا يسمونه مشركا . ومما اختصوا به أيضا أنهم يسمون من لم يهاجر الى ديارهم من موافقيهم مشركا ، وإن كان موافقا لهم فى مذهبهم ، ويزعمون أن أطفال مخالفيهم مشركون وأنهم يخلدون فى النار .

قال أبو الفرج صاحب الأغانى « إن نافع بن الأزرق لما تفرقت آراء الخوارج ومذاهبهم فى أصول مقالتهم أقام بسوق الأهواز وأعمالها لا يعترض الناس ، وقد كان متشككا فى ذلك .

---

(١) أصحاب نجدة بنى عامر الحنفى من اليمامة وهو أحد الخوارج . (٢) مقالات الاسلاميين ص ٨٦ .
(٣) التبصير ص ٢٦ . (٤) التبصير ص ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨

فقالت له امرأته : إن كنت كفرت بعد إيمانك وشككت فيه ، فدع نحلتك ودعوتك : وإن كنت قدخرجت من الـكفر والايمان فاقتل الـكفار حيث لقيتهم وأثخن فى النساء والصبيان . فقبل قولها ، واستعرض الناس وبسط سيفه ، فقتل الرجال النساء والولدان وجعل يقول : إن هؤلاء إذا كبروا كانوا مثل آبائهم . وإذا وطىء بلدا فعل مثل هذا به ، الى أن يجيبه أهله جميعا ويدخلوا ملته ، فيرفع السيف ويضع الجباية فيجبى الخراج . فعظم أمره واشتدت شوكته ، وفشا عماله فى السواد (١) » .

وقد غلب الأزارقة على بلاد الأهواز وفارس وكرمان فى أيام عبد الله بن الزبير ، فأرسل عامله بالبصرة لقتاله فقتلهم الخـوارج ، ثم جعل قتالهم الى المهلب بن أبى صفرة . واستمرت فتنتهم الى زمان عبد الملك بن مروان الى أن طهر جند الحجاج جميع الأزارقة .

قال الاسفراييني « إن أهل السنة مجتمعون فيما بينهم لا يكفر بعضهم بعضا ، وليس بينهم خـلاف يوجب التبرى والتكفير . فهم إذن أهل الجماعة قائمون بالحق . والله تعالى يحفظ الحق وأهـله كما قال تعالى « إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون » قال المفسرون : أراد به الحفظ عن التناقض ، وما من فريق من المخالفين إلا وفيما بينهم تكفير وتبر ، يكفر بعضهم بعضا ، كما ذكرنا عن الخوارج والروافض والقدرية ، حتى اجتمع سبعة منهم فى مجلس واحد فافترقوا على تكفير بعضهم بعضا (٢) » .

وقال الأشعرى فى حكاية جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة « لا يكفرون أحداً من من أهل القبلة بذنب يرتكبه كنحو الزنا والسرقة وما أشبه ذلك من الـكبائر . وهم بما معهم من الإيمان مؤمنون وإن ارتكبوا الـكبائر (٣) » .

دكتور أحمد فؤاد الاهوانى

(مجلة الأزهر) : الخوارج طوائف انشقوا عن الجماعة الاسلامية ، استغواهم رجال من أهل المطامع واللسن ، وأحدثوا أحداثا لم تؤثر فى نهضة الاسلام أقل تأثير . وقد استوجب ظهورهم أن الاسلام يطاق للناس حرية التفكير والبحث . ومستعرض تاريخهم يلاحظ أنهم بين غلاة دفعهم الطيش الى عقائد واضحة البطلان ، وبين ذوى مطامع ساقهم حب السلطان الى التدليس على صغار العقول حتى انقادوا اليهم . وظهورهم لم يمس جوهر الاسلام فى شىء ، فهم كالبثور تعترى بعض الأجسام ثم تدفعها سلامة البنية . وسيتجلى ما قلناه للقارىء عند مايشرع الدكتور الفاضل فى عرض مذاهبهم ؟

(١) الأغانى الجزء السادس طبعة دار الـكتب المصرية ص ١٤٢ (٢) التبصير ص ١١٥ (٣) مقالات الاسلاميين ص ٢٩٣ ـ الجزء الأول .

النحت فى كلام العرب

وقعت إلينا فى العربية ألفاظ مثل السبحلة والحمدلة والحيعلة تفيد كلاما من مادتها . فالسبحلة قول سبحان الله ، والحمدلة قول الحمد لله ، والحيعلة قول حيَّ على الصلاة ، وقد وردت هذه الكلمة الأخيرة فى قول الشاعر :

أقول لها ودمع العين جار ألم يحزنك حيعلة المنادى !

(وظاهر أن هذا الشاعر إسلامى) .

وقد عنى علماء العربية بهذا الضرب من الكلم ، ورجعوا نشأته الى ما أسموه النحت .

وفسروا النحت بأن يؤخذ من كلمتين أو أكثر كلمة تدل على ما صيغت منه ، فيحذف بعض حروف الكلمتين أو الكلم ، ويصاغ اللفظ الحادث على منهاج الأبنية الرباعية أو الخماسية فى الأسماء ، والرباعية فى الأفعال ، مع الصلاحية للحاق الزيادة كالأبنية الأصلية . ولا يكاد يكون ذلك فى الأبنية الثلاثية على ما يأتى بيانه ، وقد يكون المنحوت ثنائيا فى الأدوات ، وسيأتى التمثيل له .

وقد جاء النحت فى أنواع الكلم الثلاثة : ففى الأسماء نحو شَقَحْطَب ، يقال للكبش شقحطب إذا كان ذا قرنين منكرين كأن القرن شق حطب . وفى الأفعال نحو سَمْعَلَ إذا قال السلام عليكم .

وفى الحروف نحو لن الناصبة ، أصلها عن الخليل لا أن ، فإذا قلت لن ألعب فالأصل لا أن ألعب فاختزلت الكلمتان وجاء منه لن بطريق النحت ، ولكن المشددة النون أصلها عند الفراء لكنْ إنّ ، فطرحت الهمزة للتخفيف ، ونون لكن للساكنين . ويقول بعض الكوفيين إنها مركبة من لا وإن والكاف الزائدة ، وحذفت الهمزة تخفيفا .

الحذف فى النحت : الأكثر أن يتناول الحذف الأصلين أو الأصول التى هى مادته ، وقد يكون فى أحدها نحو البسملة تناول الحذف الجزء الثالث (وهذا مثال لما نحت من أكثر من كلمتين) . وقد يحذف بعض الأصول برمته إذ كان فى الباقى ما ينبئ عنه ، نحو المشكنة أى قول ما شاء الله كان ، يقال : أكثر فلان من المشكنة ، والكبتعة أى قول كبت الله عدوك ، والسمعلة أى قول السلام عليكم ، حذف الضمير المحيا إذ كان مفهوما مع حذفه . وسيأتى الحذف فى النحت للنسب .

ما يشبه النحت وليس به : ينبغى ألا يشتبه النحت بالتركيب المزجى ، فان التركيب المزجى

يبقى فيه الأصل كاملا غير منقوص ، ولا يلتزم أن يكون على مثال الأبنية ، كما فى معد يكرب وبعلبك .

وقد أدخل بعض العلماء فى النحت ما يمت إليه ببعض الصلة ولكن ليس فى الحقيقة إياه :

١ — فيذكر السيوطى (١) فى النحت ما حكى عن الفراء أن بعض العرب قال : معى عشر فأحدُهن لى أى صيرهن أحد عشر . وظاهر أن هذا ليس من النحت فى شئ إذ وقع الاقتصار على إحدى الكلمتين من غير أن يكون فى التأليف ما يدل على المحذوف ، وإنما يعلم من المقام .

٢ — ويقول الصبان فى مبحث الموصول : « وبلحرث أصله بنو الحرث ، وبعضهم يستعمله هكذا ثم ينحت من الكلمتين كلمة واحدة كما نحت من عبد القيس عبقى فى النسب » . وكأنه يقرؤه بَلَحْرَث مثلا على زنة سفرجل ، وما هكذ يقرأ إنما هو بلحارث ، وترى ان فيه حذف النون من بنو ، وهذا الحذف يجرى فى هذه الكلمة إذا أضيفت الى مقرون بأل القمرية ، وفى اللسان فى حرث : « وقولهم الحارث لبنى الحارث بن كعب من شواذ الأدغام ؛ لأن النون واللام قريبا المخرج ، فلما لم يمكنهم الادغام لسكون اللام حذفوا النون كما قالوا مست وظلت ، وكذلك يفعلون بكل قبيلة تظهر فيها لام المعرفة مثل بلعنبر وبَلْهُجيم ، فأما إذا لم تظهر اللام فلا يكون ذلك » . وقوله من شواذ الأدغام يريد أنه كان ينبغى هنا الأدغام لما ذكر من تقارب النون واللام ، ولكن لما منع من ذلك سكون الثانى ناب عن الأدغام الحذف ، فلم يجر هذا على وجه الأدغام فأشبه الشاذ فيه . وفى المزهر (٢) . وقد نقل عبارة الصحاح وهى عبارة اللسان السابقة : من شواذ التخفيف . وكأن هذا إصلاح منه للعبارة وقد عرفت توجيهها . وقد منع أن يكون هذا من النحت أنه لم يصغ صياغة المفردات ، وأنه لا يزال جاريا فى حكم المركب ، ومن ثم يلتزم فى الجزء الثانى الجر بالاضافة .

٣ — وجعل الأمير فى كتابته على نظم غرامى صحيح فى مصطلح الحديث قولهم عنعن الحديث والمعنعن من الحديث من قبيل النحت . وظاهر أنه مصوغ من عن عن فلا حذف فيه ، وإنما هو من قبيل حكاية الصوت .

وقد سار على هذا النحو الأستاذ المعلوف فى مقاله فى النحت ، وقد نشره فى جريدة الأهرام الصادرة فى ٩ يناير سنة ١٩٣٩ — فذكر من النحت المؤتن فى اصطلاح المحدثين ، وهو الذى يقول فيه الراوى : حدثنا فلان أن فلانا قال كذا ، وعد منه البقبقة لصوت الكوز فى الماء ، والغطمطة لصوت غليان القدر ، وذكر ألفاظا من هذا القبيل .

---

(١) المزهر ٢٨٦/١ . (٢) ١ — ٢٧٨ .

٤ — وذكر الأستاذ المعلوف فى مقاله من النحت الخميس للجيش نحت من خمسة خمسة ، ولا وجه لهذا ؛ فالجيش سمى خميسا لأنه خمس فرق : المقدمة والقلب والميمنة والميسرة والساقة ، وقيل سمى بذلك لأنه تخمس فيه الغنائم . فترى أنه من مادة واحدة ولفظ واحد وهى خمس وما هكذا يكون النحت . ولو أنه ذكر نحو ثُلاث من ثلاثة ثلاثة ورباع من أربعة أربعة لكان له بعض العذر ، وهذا يسمى عدلا لا نحتا . وذكر منه الكُنتى وهو الشيخ المسن وهو نسبة الى كنت إذ يكثر من ذكر ماضيه ، وليس فيه حذف شىء . وذكر أيضا البلقع للأرض لا نبات فيها ، وعنده أن الأصل بلا قاعد ، وهو بعيد ، فإن شأن النحت أن يدل فى قرب على أصله .

الغرض من النحت : النحت ضرب من الاختصار الذى تميل إليه العرب ؛ إذ يشار بالكلمة الى الكلمتين أو الكلمة ، وهو قد يشير الى كلام تام كما فى السمعلة والكبتعة ، وقد يشير الى مركب ناقص نحو شقحطب ومشلوز ، وهو المشمشة الحلوة المخ ، قال الأزهرى (١): أخذ من المشمش واللوز .

وقد يدعو الى النحت التظرف . فمحمود بن الحسين الأديب الملقب كشاجم (توفى سنة ٢٥٠ هـ) سئل : لم لقب نفسه هذا اللقب ؟ فقال (٢) : الكاف من كاتب ، والشين من شاعر ، والألف من أديب ، والجيم من جواد ، والميم من منجم ؛ وقيل إنه طلب الطب حتى مهر فيه وصار أكبر علمه فزيد فى لقبه الطاء من طبيب ، فصار طكشاجم ولكنه لم يشتهر ، وكأن ذلك لأنه ليس على نهج الأبنية العربية .

وقد أراد بعض المحدثين أن ينتفع به فى صوغ المصطلحات العلمية ، وصاغ جرجس همام (٣) للطير الذى يأكل اللحم والنبات كلمة اللحنبى ، وللحيوان الذى يعيش فى البحر والبر البرمائى ، وقياس ما سيأتى أن يقال البرمئى .

استعمال النحت : يبدو أن استعمال العرب له قليل ، حتى إن أبا العلاء المعرى فى عبث (٤) الوليد يقول وقد أورد أمثله للنحت : « ولا يعرف مثل هذه الأشياء فى الكلام القديم ، وإنما هى محدثات . ويجوز أن يكون المنقول من كلام الجاهلية ليس فيه شىء من هذا النوع » . وقد جمع الظهير (٥) الفارسى ما وقع فى ألفاظ العرب على مثال شقحطب فى نحو عشرين ورقة ، وسماه كتاب تنبيه البارعين على المنحوت من كلام العرب . ولم يقع إلينا هذا الكتاب حتى نقف على ما فيه ، ونعلم هل اقتصر على مثال شقحطب أى ما جاء منحوتا على هذا الوزن ،

(١) لسان فى شلز (٢) شذرات الذهب ٣ / ٣٧ (٣) المقتطف ، المجلد ١١ ص ٣٨٤ سنة ١٨٨٧
(٤) ص ٢١٥ (٥) هو الحسن بن الخطير توفى بالقاهرة سنة ٥٩٨ ، عن ياقوت ٨ / ١٠٠ .

أو أنه جمع فيه كل ما جاء على نهج النحت . وذكر الثعالبى فى فقه اللغة (فى الباب العشرين) فصلا فى سياقة أقوال متداولة فى هذا الباب : فذكر البسملة والسبحلة حكاية قول سبحان الله ، والهيللة حكاية قول لا إله إلا الله ، والحوقلة حكاية قول لا حول ولا قوة إلا بالله ، والحمدلة حكاية قول الحمد لله ، والحيعلة حكاية قول المؤذن : حى على الصلاة ، حى على الفلاح ، والطلبقة حكاية قول أطال الله بقاءك ، والدمعزة حكاية قول أدام الله عزك ، والجعفلة حكاية قول جعلت فداك . وتراه ذكر الحوقلة بتقديم القاف على اللام ، وينكر هذا ابن دحية (١) ويذكر أن الوارد الحولقة ، فأما الحوقلة فمشية الشيخ الضعيف كما قال :

يا قوم قد حوقلت أو دنوت وبعد حيقال الرجال الموت

وابن دحية تابع فى هذا للجوهرى . وقال ابن الأثير كما فى اللسان : « هكذا ذكرها الجوهرى بتقديم اللام على القاف ، وغيره يقول الحوقلة بتقديم القاف على اللام » وقد أورد صاحب اللسان شاهدا للحولقة قول الشاعر :

فداك من الأقوام كل مبخل يحولق إما ساله العرف سائل

والطلبقة هكذا ، وقد نسب الى الشهاب الخفاجى فى شفاء الغليل أنه سطرها : الطبلقة ونسب فى ذلك الى السهو . والجعفلة هكذا باللام ، وقد ذهب المعرى الى هذا وجعل اللام فى الجعفلة اللام فى جعل ، وجعل هذا من الافتنان فى النحت وعدم التزام الترتيب فى الحروف قال : « (٢) وقد افتنوا فى التعبير لأن قولهم جعفله إذا قال جعلت فداه قدمت فيه الفاء على اللام وإنما ينبغى أن يقال جعلفهُ » . وابن دحية يقول : « الجعفدة جعلت فداك ، وقولهم الجعفلة باللام خطأ » : وذكر ابن دحية مما ورد منحوتا الحسبلة قول حسبى الله .

وقد حكى العلماء ألفاظا غير ما ذكر ، فمن ذلك عُلّيب لموضع بتهامة ، قال الزمخشرى (٣) أظن أن قوما كانوا فى هذا الموضع نزولا فقال بعضهم لأبيه عُلْ يا أب ، فسمى به المكان . وهو ملحق إن صح بجخدب . ويقرب منه ما قيل فى بلبيس المدينة المصرية ، فقد قال ابن الجزرى فى طبقات القراء (ج ٢ ص ٢٧) فى ترجمة قسيم الظهراوى : « من ساكنى أبى البيس التى يقال لها اليوم بلبيس » . منحوتة من فيلو أى محب وسوفا أى الحكمة فى لسان الأغريق ، وسامرا لمدينة أحدثها المعتصم بالعراق وأصلها سُرَّ من رأى ، والأقرب فيها أنها مختصرة من ساء من رأى وهى إحدى اللغات فيها ، وقد قال (٤) بذلك بعض الباحثين . ومنه الحزمرة الأخذ بالحزم من الحزم والرأى ، والحبرم مرقة حب الرمان ، والحبرمة اتخاذها من حب الرمان ، وقد حدث فى استعمال المؤلفين الفنقلة من قولهم فإن قيل . وقال بعضهم (٥) فى الهيولى إنها

(١) المزهر ٢٨٦/١ . (٢) عبث الوليد ٢١٥ . (٣) معجم البلدان فى العيب . (٤) معجم البلدان فى مادتها . (٥) شفاء العليل .

منحوتة من هيئة أولى فجعلت على فعولى ، والصواب أنه لفظ يونانى . وتطلق بمعنى الأصل والمادة ، وفى اصطلاح الفلاسفة هى جوهر فى الجسم قابل للاتصال والانفصال محل للصورتين النوعية والجسمية . ومنه الفذلكة وهى جملة الحساب . ويقال فذلك حسابه أى أنهاه من قوله حين يجمل الحساب بعد تفصيله · فذلك كذا وكذا . وقال المتنبىء يمدح ابن العميد :

نسقوا لنا نسق الحساب مقدما وأتى فذلك إذ أتيت مؤخرا

ومما جاء منحوتا كلمة ليس من أخوات كان ، فأصلها لا أيس أى لا وجود ، تقول العرب : جىء به من أيس وليس أى من حيث هو وليس . قال الليث : أيس كلمة قد أميتت ، إلا أن الخليل ذكر أن العرب تقول جىء به من حيث أيس وليس لم تستعمل أيس إلا فى هذه الكلمة وإنما معناها كمعنى حيث هو فى حال الكينونة والوُجد ، وقال إن معنى لا أيس أى لا وجد . وقال ابن الأنبارى فى نزهة الألباء فى ترجمة الجواليقى : « وحكى (يريد الجواليقى شيخه) عن بعض النحويين أنه قال : أصل ليس لا أيس ، فقلت : هذا الكلام كأنه من كلام الصوفية . فكأن الشيخ أنكر على ذلك ، ولم يقل فى تلك الحال شيئا . فلما كان بعد ذلك بأيام وقد حضرنا على العادة قال : أين ذاك الذى أنكر أن يكون أصل ليس لا أيس ؟ أليس لا تكون بمعنى ليس ؟ فقلت : ولم إذا كان لا بمعنى ليس يكون أصل ليس لا أيس ؟ فلم يذكر شيئا » . وقد غاب عن أبى منصور حجة النحوى الذى ذهب الى هذا القول ، وهو قول العرب : جىء به من أيس وليس ، فقد علمنا منه أن الأيس الوجد ، فليس مركبة منه ومن أداة النفى المعروفة وهى لا ، وبذلك تعلم أنها قد استعملتها العرب استعمال الأفعال . ولا يستغرب مع هذا أن تدل على نفى الحال لا على نفى المضى كما هو سَنن الأفعال . وكذلك ليت أصلها لا أيت ، وأيت هى فى الأصل أيس . وكذلك لات من تفرعات هذا الأصل ، ويقول النحويون : أصلها لا فأضيف اليها التاء لتأنيث اللفظ كربت وثمت ، وما تقدم من القول بالنحت فيها أشبه بالصواب ؟

محمد على النجار
المدرس بكلية اللغة العربية

ما زرعت تحصد

لابن عبد ربه صاحب العقد الفريد الامام المشهور فى الأدب شعر جيد منه قوله :

يا من تجلد للزما ن أما زمانك منك أجلد
سط نهاك على هوا ك وعد يومك ليس من غد
إن الحياة مزارع فازرع بها ما شئت تحصد
والناس لا يبقى سوى آثارهم والعين تفقد
أو ما سمعت بمن مضى هذا يذم وذاك يحمد

علوم القرآن

— ٣ —

الناسخ والمنسوخ :

علم الناسخ والمنسوخ من القرآن يتصل اتصالا وثيقا بعلم أحكام القرآن ، لأن النسخ لا يكون إلا فى آيات الأحكام كما صرح بذلك الحافظ جلال الدين السيوطى ، ونص عبارته : لا يقع النسخ إلا فى الأمر والنهى ولو بلفظ الخبر ، أما الخبر الذى ليس بمعنى الطلب فلايدخله النسخ ومنه الوعد والوعيد . وإذا عرفت ذلك عرفت فساد صنع من أدخل فى كتب النسخ كثيرا من آيات الأخبار والوعد والوعيد اهـ .

وحينما يتجه الباحث الى علم الناسخ والمنسوخ عليه أن يواجه المسائل الآتية :

١ — حقيقة النسخ .

٢ — نسخ القرآن بالقرآن وبالسنة .

٣ — بيان سور القرآن التى وقع فيها الناسخ والمنسوخ أو أحدهما .

٤ — ما نسخ حكمه وتلاوته أو أحدهما .

٥ — المؤلفات التى وضعت فى الناسخ والمنسوخ .

وسنتكلم بإيجاز عن كل مسألة من هذه المسائل بقدر ما يتسع له المقام .

أما حقيقة النسخ لغة فهو مشترك لفظى بين المعانى الآتية :

الإزالة ، التبديل ، التحويل ، النقل . ويشهد للأول قوله تعالى : « فينسخ الله ما يلقى الشيطان ثم يحكم الله آياته » . وللثانى قوله تعالى : « وإذا بدلنا آية مكان آية » . والتحويل مثل تناسخ المواريث بمعنى تحويل الميراث من واحد الى واحد . والنقل مثل : نسخت الكتاب إذا نقلت ما فيه حاكيا للفظه وخطه . قالوا والنسخ بالمعنى الأخير لا يقع فى القرآن . وأجازه النحاس واستشهد له السعيدى بقوله تعالى : « إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون » .

٢ — اختلف العلماء فى نسخ القرآن بالسنة ؛ فمنعه بعضهم ورأى أن القرآن لا ينسخ إلا بقرآن ، عملا بقوله تعالى : « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها » ولا يكون خيرا من القرآن ولا مثله إلا قرآن . وأجاز البعض الآخر نسخ القرآن بالسنة ؛ لأنها هى أيضا من عند الله ؛ قال تعالى : « وما ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحى يوحى » . ويرى بعض الأئمة أن السنة إن كانت بأمر الله من طريق الوحى نسخت القرآن ، وإن كانت باجتهاد

لا تنسخ القرآن . ويرى الامام الشافعى رضى الله عنه أن السنة إن كانت متواترة نسخت القرآن وإلا فلا تنسخ . ومما يروى عنه قوله : « حيث وقع نسخ القرآن بالسنة فمعها قرآن عاضد لها ، وحيث وقع نسخ السنة بالقرآن فمعه سنة عاضدة له ليتبين توافق القرآن والسنة ».

وقد أطنب علماء أصول الفقه فى هذه المسألة فذكروا الخلاف وحرروه ، وأقاموا الأدلة والبراهين .

٣ — سور القرآن باعتبار الناسخ والمنسوخ أقسام : قسم ليس فيه ناسخ ولا منسوخ ، وهو ثلاث وأربعون سورة : الفاتحة ، ويوسف ، ويس ، والحجرات ، والرحمن ، والحديد ، والصف ، والجمعة ، والتحريم ، والملك ، والحاقة ، ونوح ، والجن ، والمرسلات ، والنبأ ، والنازعات ، والانفطار ، وثلاث بعدها ، والفجر وما بعدها الى آخر القرآن ، ماعدا التين والعصر والكافرين .

وقسم فيه الناسخ والمنسوخ وهو خمس وعشرون : البقرة وثلاث بعدها ، والحج ، والنور ، والفرقان ، والشعراء ، والأحزاب ، وسبأ ، والمؤمن ، والشورى ، والذاريات ، والطور ، والواقعة ، والمجادلة ، والمزمل ، والمدثر ، والكوثر ، والنصر .

وقسم فيه الناسخ فقط وهو ستة : الفتح ، والحشر ، والمنافقون ، والتغابن ، والطلاق ، وسبح .

وقسم فيه المنسوخ فقط وهو الأربعون الباقية .

قال العلماء : وفى هذا التقسيم نظر .

٤ — النسخ قد يكون للتلاوة والحكم معا ، كما روى عن عائشة رضى الله عنها قالت : «كان فيما أنزل « عشر رضعات معلومات » فنسخن بخمس معلومات ، فتوفى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهن مما يقرأ من القرآن » . وقد تكلم العلماء فى قولها : « وهن مما يقرأ من القرآن » فان ظاهره بقاء التلاوة وليس كذلك . وأجابوا بأن معنى فتوفى رسول الله صلى الله عليه وسلم : قارب الوفاة ، أو أن التلاوة نسخت ولم يبلغ ذلك كل الناس فاستمر البعض يقرأها . وقال مكى : هذا المثال فيه المنسوخ غير متلو والناسخ غير متلو ولا أعلم له نظيرا .

وقد يكون النسخ للحكم دون التلاوة ، وهذا هو المشهور ، وهو الذى ألفت فيه الكتب ، وهو الذى ينصرف اليه النسخ عند الاطلاق .

والواقع أنه قليل جدا ، على ما يراه المحققون من الذين ألفوا فيه . وقد أكثر بعضهم دون تحقيق فلم يفرق بين التخصيص والنسخ ، فذكر آيات كثيرة فى باب النسخ وهى من باب التخصيص ، بل ذكر بعضهم آيات ليست من النسخ ولا التخصيص فى شىء ، مثل قوله تعالى :

« ومما رزقناهم ينفقون » « وأنفقوا مما رزقناكم » قالوا إنهما منسوختان بآية الزكاة وليس كذلك . وقوله تعالى « أليس الله بأحكم الحاكمين » قيل إنها مما نسخ بآية السيف وليس كذلك لأنه تعالى أحكم الحاكمين أبدا لا يقبل ذلك النسخ ، قال : وإن كان معناه الأمر بالتفويض وترك المعاقبة . وقوله تعالى فى سورة البقرة : « وقولوا للناس حسنا » عده بعضهم من المنسوخ بآية السيف .

وغلطه ابن الحصار بأن الآية حكاية عما أخذه على بنى إسرائيل من الميثاق ؛ فهو خبر فلا نسخ فيه .

أما الآيات التى خصصت باستثناء أو غاية مثل قول الله تعالى : « والشعراء يتبعهم الغاوون ، إلا الذين آمنوا » « والعصر إن الانسان لفى خسر إلا الذين آمنوا » « فاعفوا واصفحوا حتى يأتى الله بأمره » فهى من باب التخصيص لا من باب النسخ . وقد حرر ذلك القاضى أبو بكر بن العربى .

٥ — المؤلفات :

الناسخ والمنسوخ ، لابن خزيمة ، وهو الحافظ المظفر بن الحسين بن زيد بن على الفارسى .

والناسخ والمنسوخ ، لابن نصر المفسر ، وهو العلامة أبو القاسم هبة الله بن سلامه ابن نصر بن على الضرير المفسر البغدادى ، المتوفى سنة ٤١٠ هـ .

والناسخ والمنسوخ ، لابن جعفر النحاس ، وهو العلامة أبو جعفر محمد بن احمد بن إسماعيل المرادى النحوى المصرى ، المتوفى سنة ٣٣٨ هـ .

والناسخ والمنسوخ ، للاسفراينى ، وهو العلامة أبو عبد الله العامرى الشفعوى .

والناسخ والمنسوخ ، للعامرى ، وهو القاضى أبو عبد الله محمد بن عبد الله العامرى .

والناسخ والمنسوخ ، لابن حزم الأندلسى المشهور .

وهذه المؤلفات محفوظة بالمكتبة الأزهرية والاطلاع عليها سهل ميسور .

وهناك مؤلفات أخرى فى الناسخ والمنسوخ لمشاهير المؤلفين ، منهم العلامة أبو عبيدة القاسم بن سلام الجمحى ، وأبو سعيد عبد القاهر بن طاهر التميمى ، المتوفى سنة ٤٢٩ هـ . والحافظ جلال الدين أبو بكر عبد الرحمن السيوطى ، المتوفى سنة ٩١١ هـ وغيرهم .

وكنت وعدت حضرات القراء ببيان المؤلفات فى علوم القرآن على اختلافها ، والمقالان السابقان كانا خاصين بعلم أحكام القرآن ، ولم نذكر المؤلفات فيهما ، فنذكرها الآن :

المؤلفات فى آيات الأحكام :

أحكام القرآن ، لابن العربى ، وهو القاضى أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله ، المعروف بابن العربى الأندلسى الاشبيلى ، المتوفى سنة ٥٤٣ هـ .

والكيا الهراسى : أبو الحسن على بن محمد بن على الطبرى ، الملقب بعماد الدين البغدادى ، المتوفى سنة ٥٠٤ هـ .

والجصاص : أبو بكر أحمد بن على الرازى المشهور بالجصاص ، الحنفى ، المتوفى سنة ٣٧٠ هـ

وأحكام الكتاب المبين : للشنفكى ، على بن محمود الشنفكى ، من علماء القرن التاسع الهجرى.

والتفسيرات الأحمدية فى بيان الآيات الشرعية : لملاجيون ، أحمد الجونفورى .

و الاكليل فى استنباط التنزيل ، لجلال الدين السيوطى .

وهذه المؤلفات محفوظة بالمكتبة الأزهرية ، ونرحب بكل من يزور المكتبة للاطلاع عليها وعلى غيرها .

وهناك مؤلفات أخرى فى علم أحكام القرآن ، أهمها وأجلها كتاب الامام الشافعى رضى الله عنه ، ولم نعثر عليه فى دار الكتب المصرية ، ولا فى مكتبة الأزهر ، ولعل الله يوفقنا للعثور عليه ، فهو أول كتاب ألف فى هذا العلم ؟

حسن حسين

الطيرة

قال النبى صلى الله عليه وسلم : « ثلاثة لا يكاد يسلم منهن أحد : الطيرة والظن والحسد » . فقال له قائل : فما المخرج منهن يارسول الله ؟

قال : « إذا تطيرت فلا ترجع ، وإذا ظننت فلا تحقق ، وإذا حسدت فلا تبغ . أى إذا تطيرت من شىء ساعة خروجك لحاجتك ، أو عزمك على عمل شىء فلا ترجع عما عزمت عليه وإذا ظننت شيئا فلا تعتبره حقا ، أى فلا تصدقه ، وإذا حسدت امرأ على شىء ناله فلا تبغ عليه بتمنى زوال نعمته .

وقد كانت العرب تتطير ككل الأمم فى عهد جاهليتها ومن شعرهم فى الطيرة :

وما صدقتك الطير يوم لقيتنا وما كان من دلاك فينا بخابر

هذا من شعر الجاهلية . وإنا لنعجب أن يقع فى شعر حسان بن ثابت ما يدل عليه فى الاسلام ، فقد قال :

ياليت شعرى وليت الطير تخبرنى ما كان بين على وابن عفانا
لتسمعن وشيكا فى ديارهم الله أكبر يا ثارات عثمانا

عرس في بيت النبوة

جعل الله الزواج شرعة لبقاء النوع ، وتكثير النسل ، وضبط الشهوات ، وتعمير الحياة والتعاون على متاعبها .

ونحن حين نتواصى بالتماس العبرة والقدوة من ديننا وتاريخنا ، وأعمال رجالنا المسلمين العظماء أمام كل حادث ، كي يكون في هذا الالتماس جمع بين الماضي والحاضر ، ووصل للخلف بالسلف ، وتقريب بين دنيانا ودنياهم ، أقول إننا حين نتواصى بذلك نجد أن عرسا أقيم في بيت النبوة الكريم ، ما أجدره أن يكون تذكرة وعبرة ، ذلك هو زواج علي سيد شباب الاسلام بفاطمة الزهراء ، سيدة نساء العالمين ، وصغرى بنات الرسول الأمين .

نشأ عليّ في بيت الرسول الكريم محاطا بالرعاية والعناية ، إذ كان النبي عطوفا عليه رحيما به ، حتى لقد يسر له سبيل العلم ، فعرف القراءة والكتابة ، وكانت خديجة زوج النبي بارة به ، تكرمه وتغتبط لمرآه ؛ وقد كان بجوار عليّ فاطمة ، اجتمعا في بيت النبوة وهما صبيان صغيران ، يلعبان معا ويختصمان معا ؛ ثم وجدا في تقارب السن ، وفي وحدة الحياة ، وفي وحدة المكان ، وفي عطف الأبوة .

وفي السنة الثانية للهجرة كانت سن عليّ إحدى وعشرين سنة وخمسة أشهر ، وكان عمر فاطمة أقل من ذلك بعامين أو نحوهما ، فحدث أن أقبل كل من أبي بكر وعمر رضي الله عنهما يخطبان فاطمة من أبيها ، كل لنفسه ، فسكت النبي ولم يرد عليهما بشيء ، فانطلقا إلى علي وأخبراه بما حدث ، ونصحاه بخطبتها إذ هي أصلح له من غيرها ، لقرابته منها ، وخلوه من النساء .

قال : فنبهاني إلى أمر كنت عنه غافلا ، فقمت أجر ردائي « فرحا بما تنبهت له من خطبة خير النساء » حتى أتيت النبي صلى الله عليه وسلم ، فقلت : يا رسول الله أتزوجني فاطمة ؟ قال : وهل عندك شيء يصلح مهرا لها ؟ فقال : لا ، فقال النبي : وأين درعك الثقيلة التي أعطيتها لك من مغانم بدر ؟ فقال : عندي يا رسول الله فرسي ودرعي ؛ فأجابه النبي : أما فرسك فلا بد لك منها في الحروب ، وأما درعك الثقيلة فبعها لتجعل من ثمنها مهرا لزوجتك ؛ ثم قال له (كما في رواية النسائي) : مرحبا وأهلا !

فخرج عليّ إلى رهط من الأنصار كانوا ينتظرونه ، فقالوا : ما وراءك ؟ قال : ما أدري غير أنه قال لي مرحبا وأهلا . قالوا : يكفيك من رسول الله صلى الله عليه وسلم أحدهما ، فكيف وقد أعطاك الأهل وأعطاك الرحب ، لا بد أنه سيزوجها لك !

وذهب على يهيئ الصداق ، فباع درعه الى عثمان بن عفان ، بأربعمائة وثمانين درهما ، وأعدها مهراً لفاطمة التى لا تقدر بمال ، ثم رد عثمان الدرع الى على هدية منه بعد ذلك ، فلما علم النبى بما فعل عثمان دعا له بدعوات طيبات .

واقتصر النبى على قوله لعلى : مرحبا وأهلا ، ولم يعطه كلمة فاصلة فى الموضوع ، لأنه أراد أن يعرف أمر ربه ؛ قال أنس : بينما أنا عند النبى صلى الله عليه وسلم إذ غشيه الوحى ، فلما سرى عنه قال : إن ربى أمرنى أن أزوج فاطمة من على ، فانطلق فادع لى أبا بكر وعمر وعثمان وعبد الرحمن بن عوف وجماعة من المهاجرين والأنصار ، وكان على غائبا ، فلما اجتمعوا وأخذوا مجالسهم ، أنبأهم رسول الله بالنبأ ، وخطب فيهم عن ذلك خطبة بليغة وجيزة ، قال فيها بعد حمد الله :

« إن الله تبارك اسمه وتعالت عظمته ، جعل المصاهرة سببا لاحقا (لازما) وأمرا مفترضا أو شج به الأرحام ، وألزم به الأنام ، فقال عز من قائل : « وهو الذى خلق من الماء بشرا ، فجعله نسبا وصهرا » ، فأمر الله يجرى الى قضائه ، وقضاؤه يجرى الى قدره ، ولكل قضاء قدر ، ولكل قدر أجل ، ولكل أجل كتاب ، يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب . ثم إن الله تعالى أمرنى أن أزوج فاطمة من على بن أبى طالب ، فاشهدوا أنى قد زوجته على أربعمائة مثقال فضة ، إن رضى بذلك على . »

وبعد أن انتهى من خطبته ، دعا النبى للعروسين فقال : جمع الله شملهما ، وأطاب نسلهما ، وجعل نسلهما مفاتيح الرحمة ، ومعادن الحكمة ، وأمن الأمة .

ثم أمر صلى الله عليه وسلم بطبق من بلح فوضع بينهم ، وقال للقوم : انتهبوا منه ، فجعلوا يأخذون ويأكلون ؛ ثم دخل علىّ بعد ذلك عليهم ، فتبسم رسول الله فى وجهه تبشيرا له بتحقيق أمله ، وقال له : إن الله عز وجل أمرنى أن أزوجك فاطمة على أربعمائة مثقال فضة . أرضيت بذلك ؟ فقال : قد رضيت بذلك يا رسول الله . فقال عليه الصلاة والسلام : جمع الله شملكما ، وبارك لكما ، وبارك فيكما ، وبارك عليكما ، وأعز جدكما ، وأخرج منكما الكثير الطيب .

ثم إن رسول الله أمر باعداد الجهاز المتواضع لابنته ، فأعطى بلالا ثلث المهر ليشترى به طيبا ، ثم أحضروا لها سريرا مشروطا بشرائط من خوص مفتول ، جعلوا فراشه جلد كبش وغطاءه قطيفة ، وأربع وسائد حشيت اثنتان منهما بصوف واثنتان بليف ، وبساطا له خمل رقيق ، وما لابد للبيت منه ، وهذا كل ما كان فى جهاز سيدة نساء العالمين وبطل الاسلام المظفر .

وجاءت ليلة العرس ، وكان على فقيراً فى ماله ، لا يرى حوله بيضاء ولا صفراء ، وعاد على فرهن درعه عند يهودى ، وأعد بذلك جانبا من الشعير والتمر والسمن واللبن ، وأضافه الى ما أهداه بعضهم اليه من اللحم والذرة ، وأمر باعداد الوليمة للعرس الاسلامى الذى يحتفل فيه بالمعانى والمقاصد ، قبل العناية بالماديات والمظاهر .

ومع كل هذا التواضع فى النفقة فقد قالت أسماء : لقد أولم علىّ على فاطمة فما كانت وليمة فى ذلك الزمان أفضل من وليمته .

أعدت الوليمة ، وأكل منها الناس ، ثم زفت فاطمة فانتقلت الى بيت على مع أم أيمن الحبشية مولاة رسول الله عليه السلام ، وكان النبى قد أوصى عليا أن ينتظراه حتى يحضر بعد العشاء ، فجلست فاطمة فى جانب من البيت ، وجلس على فى الجانب الآخر ، ومعهما أم أيمن ، فلما صلى النبى العشاء الآخرة جاءهم ، فلما دخل قال لأم أيمن : أهنا أخى ؟ فأجابته مداعبة : أخوك وقد زوجته ابنتك ! قال : نعم ، هو منى بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبى بعدى . (يعنى أنه أخى فى الدين والمحبة لا فى النسب والرضاع) . ثم قال لفاطمة : ائتنى بماء ، فقامت امتثالا لأمره تتعثر فى مرطها من الحياء ، فأتته بقدح فيه ماء ، فأخذ منه بعضه بفمه ثم سكبه فى القدح وقال لها : تقدمى ، فتقدمت ، فرش من الماء بين ثدييها وعلى رأسها وقال : اللهم إنى أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم . ثم قال لها : أدبرى ، فأدبرت ، فصب من الماء بين كتفيها ، ثم فعل مثل ذلك مع على ، وعوذه بما سبق . وقيل عوذه بقل هو الله أحد والمعوذتين ، وقال : اللهم بارك فيهما ، وبارك عليهما ، وبارك لهما فى نسلهما . ثم قال لعلى : ادخل على أهلك باسم الله والبركة .

ولكن عليا رجل فقير ، وقد شاركته فاطمة فى حياته القاسية ، وتحملت معه أعباء العيش المرهقة . فهل تأنف لأنها سيدة النساء وبنت الرسول من هذه الحياة المتواضعة ؟ . أتتكبر عن العمل والسعى ؟ أتتعالى عن تنظيف البيت وتهيئة الطعام وطحن الشعير وما الى ذلك من مهن ؟ لا ، فليس الى ذلك سبيل ، فهى بنت محمد الذى أدبه ربه فأحسن تأديبه ، وبعثه ليكون متمما لمكارم الأخلاق ، وجعله هاديا متواضعا ، ولم يجعله جبارا متكبرا ، عن ابن أعبد قال : قال على عليه السلام : ألا أخبرك عنى وعن فاطمة ؟ كانت بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأكرم أهله عليه ، وكانت زوجتى ، فجرت بالرحى حتى أثرت الرحى بيدها ، واستقت بالقربة حتى أثرت القربة بنحرها ، وقمت البيت حتى اغبرت ثيابها ، وأوقدت تحت القدر حتى دنست ثيابها ، وأصابها من ذلك ضر !

بل ها هو ذا العمل يرهق عليا فيقول لفاطمة : لقد عملت حتى اشتكيت صدرى ، وقد جاء الله أباك بسبى ، فاذهبى إليه فاطلبى منه خادما يخدمنا ، فقالت : وأنا والله لقد طحنت

حتى تورمت يداى ! فأتت النبى صلى الله عليه وسلم فقال لها : ما جاء بك ، وما حاجتك يا بنيتى ؟ قالت : جئت لأسلم عليك . واستحيت أن تسأله ورجعت ، فقال لها على : ما فعلت ؟ قالت : استحييت أن أسأله ، فأتياه جميعا ، فقال على : يا رسول الله لقد سنوت حتى اشتكيت صدرى ، وقالت فاطمة : لقد طحنت حتى مجلت يداى ، وقد جاءك الله عز وجل بسبى وسعة فأعطنا خادما . فقال : والله لا أعطيكما وأدع أهل الصفة تطوى بطونهم ، بل هم أولى منكما ، فرجعا .

أمام معاملة النبى لابنته فى هذا الموقف ، نراه فى حين آخر يرعى لها كرامتها ، ويحرص على سلامة بيتها ، ويمانع فيما يسبب لها الأسى والألم ؛ فقد حدث بعد زواجها بحين من الزمان أن فكر على فى زواج جويرية بنت أبى جهل ، فسمعت بذلك فاطمة ، فأتت أباها وقالت : يزعم قومك أنك لا تغضب لبناتك ، وهذا على خاطب بنت أبى جهل . فقام عليه السلام فوق المنبر وتشهد ثم قال : أما بعد فإن فاطمة بضعة منى ، فمن أغضبها فقد أغضبنى وقد بلغنى أن ابن أبى طالب يريد زواج بنت أبى جهل ، وإنى لا آذن ثم لا آذن ثم لا آذن ، والله لا تجتمع بنت رسول الله وبنت عدو الله عند رجل واحد أبدا !

وكانت هذه الغضبة المحمدية كافية لصد على عن هذه الفكرة ، وحفظت لفاطمة بيتها وكرامتها ، وعرفتها أن أباها لا يهمل حقوقها .

* * *

هذه قصة زواج على بفاطمة ، ومنها ندرك أن هناك أخلاقا إسلامية كانت مرعية من النبى وأصحابه فى مثل هذه المواقف ، ومن تلك الأخلاق : الأدب فى الخطبة ، والرد الجميل من المسئول ، والاعتدال فى المهور ، والاقتصاد فى الجهاز والولائم ، وإرادة وجه الله فى كل عمل ، وطلب التوفيق والبركة من الله فى كل شىء ، والعشرة الطيبة بين الزوج وزوجته ، والحرص على سلامة البيت وكيانه ، وغير ذلك من الأخلاق !

فما أجدرنا أن نأخذ أنفسنا بهذه الخصال النبيلة التى كانت لأولئك الأسلاف العظام ، حتى نعمر الأرض كما عمروها ، وحتى نسعد كما سعدوا بحياة العزة والسؤدد ، وعيش المجد والهناء !

أحمد الشرباصى
خريج كلية اللغة العربية

الاطوار الفنية

لكلمة « الأدب » فى عهود العروبة

أرى لزاما على، وقد أخذت على عاتقى دراسة بعض النواحى الأدبية، أن أميط اللثام عن وجه كلمة «الآدب» وأورى زند البحث فيها حتى تظهر على حقيقتها فى غير لبس أو التواء، فأبين المعنى الأول الذى تشربته هذه الكلمة، ثم أعرج على الأطوار التى اصطبغت فيها بألوان متباينة.

يرى بعض جهابذة الأدب أن هذه الكلمة ليست من غراس العصر الجاهلى، وإنما نبتت وتفتحت أكمامها فى رياض العصر الاسلامى؛ ويرى آخرون أن لها وشائج قوية تربطها بالجاهلية وأنها وردت فى حديث عتبة بن أبى ربيعة، وكانت ابنته هند ألحت عليه أن لا يزوجها من أحد حتى يعرض أمره عليها؛ قال عتبة كما رواه أبو على القالى فى أماليه :

« إنه قد خطبك رجلان ؛ أما الأول ففى الشرف الصميم ، وأما الآخر ففى الحسب الحسيب والرأى الأريب ، بدر أرومته ، وعز عشيرته ، يؤدب أهله ولا يؤدبونه . . . فقالت هند : أما الأول فسيد مضياع لكريمته ... وأما الآخر فبعل الحرة الكريمة ، إنى لأخلاق هذا لوامقة ، وإنى له لموافقة ، وإنى لآخذة بأدب البعل مع لزوم قبتى وقلة تلفتى » .

وقد جاءت أيضا فى كتاب النعمان بن المنذر الى كسرى : « وقد أوفدت أيها الملك رهطا من العرب لهم فضل فى أحسابهم وعقولهم وآدابهم » .

كما جاءت فى حديث علقمة بن علاثة بين يدى كسرى : « فليس من حضرك منابا فضل ممن غاب عنك ، بل لو قست كل رجل منهم وعلمت منهم ماعلمنا لوجدت له فى آبائه أندادا وأكفاء ، كلهم الى الفضل منسوب وبالشرف والسؤدد موصوف ، وبالرأى الفاضل والأدب معروف » .

ففى هذا الكلام الذى لا أرى تعلة للارتياب فى صحته أو الشك فى صدق روايته ، نرى أن المسحة التى تهيمن على الكلمة هى التهذيب والخلق القويم ، وهذا المعنى نلمسه جليا فى قوله صلى الله عليه وسلم : « أدبنى ربى فأحسن تأديبى » مما ينبىء بأن لهذه الكلمة عرقا فى الجاهلية ونسبا ترجع اليه ، إذ لم يثبت أنها من غراس العصر الاسلامى . على أن إغفال هذه الكلمة فى القرآن لا ينهض دليلا على أنها لم تشد فى ربوع العصر الجاهلى ، لأن القرآن ، وإن كان يحكى أسلوب الجاهلية وألفاظها ، لم يستوعب كل ذلك وإنما جاء أكثره بلهجة قريش وأخذ اليسير منه بحظ ضئيل من اللهجات الأخرى ، فليس غريبا أن تكون كلمة « أدب » من لهجة قريش أو غيرها ، ولكن القرآن أغفلها ، فليس القرآن قاموسا لسائر لهجات العرب ولغاتهم ، وليس القرآن معجما لكل ما نبست به شفاه العروبة من فصيح وغير فصيح .

وقد نرى من يقول : أليس من الجائز أن تكون كلمة « الأدب » دخيلة على لغة الضاد ؟ فنقول : إن جرس الكلمة وصيغتها ينبئان بعراقتها فى العربية ، وأنها واسطة العقد من ألفاظها فان لها أضرابا ونظائر ينهلن جميعا من معين واحد فى اللفظ والمعنى ، مثل دأب وأبد وبدأ . ثم إن الكلمة لم ترد فى العبرية والسريانية حتى يحتمل أنها أخذت منهما .

على أن العرب فى الحقبة التى ظهرت فيها هـذه الـكلمة وتداولتها أفواههم ، كانوا بمعزل تام عما يتاخمهم من الأمم التى أفادوا منها فى ضحى الاسلام حين امتد سلطانهم وخفق لواؤهم فوق آطام الدول الأخرى .

ومهما يكن من شىء فانى لا أتبين وجها لإبعاد كلمة « الأدب » من حظيرة الجاهلية وإنما أرى أنها من بنات الفكر الجاهلى وثمرة من ثمـاره ، وأنه كان يراد منها فى ذلك العهد وفى العصر الاسلامى التهذيب والخلق العظيم .

ولعل الجذع الذى تفرعت منه أغصان هـذه الـكلمة فيما بعد هو الأدب بمعنى الظرف ، ثم انتقل منه الى الأدب بمعنى الدعوة الى الطعام ، لأن الظرف يحمل المرء على التحلى بالفضائل والترى بالمـكارم ، ولو أننا استعرضنا مخايل العرب وشمائلهم الخالدة لألفينا أن الـكرم أسمى ما تغنى به العرب وتمدحوا به ، أليست البادية مجدبة يحيا أهلها حياة الشظف والخشونة ويجتاح الأملاق جمهرة سكانها ؟ لهذا كانت الحاجة ماسة الى البذل والندى ، ولهذا غدا القِرى عنوان الخلق الجميل والهمة الشماء .

ولهذا كان من المعقول أن تتدرج الـكلمة من الظرف الى إقامة الولائم ، ولما كان من أخص خـلائق السمح أن يمتع الضيفان بالأحاديث العذبة ويقص عليهم الأنباء المسلية عنوانا على الغبطة والارتياح للقِـراء ، مست الحاجة الى أن يكون على قسط من الفصاحة وذرابة اللسان حتى يتسنى له أن يعرض لشجون الحديث بمـا يثلج صدورهم ويرفه عن مشاعرهم ، وليس من سبيل الى فصاحة اللسان وقوة البيان إلا التأدب بالمـأثور من نثر العرب وشعرهم ، وإذن أصبح من أخص سمات الجواد اللسن وحسن البيان ، ولهـذا تقمصت كلمة الأدب ثوبا جديدا وغدا الهدف الذى ترمى إليه هو المـأثور من النثر والشعر ، أما الظرف ورقة الشمائل فقد أسدل عليه الستار وإن كان أريجه يعبق نادرا ، وقد تدثرت هذا المعنى طيلة العصر الجاهلى والعصر الاسلامى ، فان هذين العصرين لم تزدهر ربوعهما بالعلوم الجمة حتى نزعم أن الـكلمة قد اتسع أفقها ، وترامت أطرافها ، وغـدت خليقة أن يراد منها ما هو أعمق من ذلك وأبعد غورا ، لأن العصر الجاهلى كان قفرا من العلوم ، وفى العصر الاسلامى انصرف المسلمون الأولون الى توطيد أركان دولتهم ومجاهدة الأعداء عن العلوم والفنون .

فلما كان العصر الأموى ، وازدهرت النهضة العلمية والأدبية ، وارتقت الحضارة الاسلامية واتسعت الفتوحات ، ووقفوا على ثقافات الأمم ومعارفها ، وشعروا بحاجاتهم الى العلوم والآداب يشدون بها أزر ملـكهم ، أعاروهما عناية جلى ، فشجعوا العلماء والأدباء على التأليف والتدوين ، وبسطوا لهم أكفهم ، والتمسوا المؤدبين لأبنائهم يؤدبونهم بالعلوم المختلفة ، وتمخضت النهضة عن علوم الأدب واللسان والتاريخ والانساب والتشريع ، وانضوى كل ذلك تحت لواء الأدب ، ومن تلك الآونة تضخمت كلمة « أدب » وترامت أطرافها وأصبح يراد منها « الأخذ من كل فن بطرف » ، وهذا النطاق لم تتعده فى صدر العصر العباسى ، لأن فترة التحول بين العصرين

لا تسنح بصبغ العلوم والآداب صبغة جديدة ، فان ذلك يحتاج الى وقت طويل ، تتهيأ فيه النفوس لقبول النظريات الجديدة فى العلم والأدب .

وفى القرن الثالث بحثت العلوم بحثا دقيقا وانسلخت عن الأدب ، وعرف جها بذتها بالعلماء ، وأخذت كلمة الأدب تنحرف سريعا ، أو قل انحرفت وتجردت من دثرها التى عهدت بها فى العصر الأموى ، وأضحت لا تطلق إلا على ثمار القرائح ونتاج الأفكار من مأثور النثر والشعر مما تلمسه فى كتبهما .

إذن فالأدب فى القرن الثالث تقمص أو كاد يتقمص ثوبه الذى كان يرتديه فى القرن الأول وهو النثر والشعر ، وما يمت اليهما من الأخبار والأيام والأنساب وبعض العلوم اللسانية والشرعية ، بيد أن القرن الثالث أربى فاكتنف بين جوانحه النقد والنثر اللذين كان العصر العباسى حامل لوائهما . أما النقد فلما كانت بحوثه تضرب فى صميم الأدب ، فقد ظل منطويا تحت لواء الأدب طوال القرن الثالث والرابع ، وعلى الرغم من أن كتبا دبجت فى هذين العصرين فان أغلبها ــ وخاصة مؤلفات القرن الثالث ــ جاء ملاحظات موزعة غير منظمة . وفى القرن الرابع ألفت الموازنة بين أبى تمام والبحترى للآمدى ، والوساطة بين المتنبى وخصومه ، ومؤلفات أخرى أتيح بها للنقد أن يقيم بعض دعائم استقلاله ، ويذلل السبيل لانبلاج فجر البلاغة ، فلم يتبلج إصباح القرن الخامس حتى ألفينا من علوم البلاغة دلائل الاعجاز وأسرار البلاغة .

وإذن فالنقد والبلاغة انسلخا عن الأدب وغدا الأدب مقصورا على مأثور النثر والشعر .

وملاك القول : أن كلمة الأدب كان يراد منها فى عرف الأدباء فى العصر الجاهلى والعصر الاسلامى المأثور من النثر والشعر ، فلما كان العصر الأموى وفجر العصر العباسى تدثرت مروطا أخرى وفقا للمقتضيات ، فأصبح الهدف الذى ترمى اليه هو المأثور من النثر والشعر وبعض العلوم اللسانية والشرعية ، ومن ثم قالوا « الأدب : الأخذ من كل فن بطرف » . وفى القرن الثالث والرابع والخامس دقت كلمة الأدب وضاق أفقها حتى غدت قصرا على النثر والشعر الممتازين.

أما فى العصر الحديث ، عصر النور والعرفان ، فأرى أن الأدب أفسح ميدانا وأعمق غورا وأبعد شأوا مما أسلفنا ؛ أرى أن الأدب فى القرن العشرين « عقد ينتظم سائر الثقافات الأدبية التى تصقل الأذهان وتقوم اللسان وترهف المشاعر وتنفث الدر الساحر » فان ازدهار النهضة الأدبية فى هذا العصر واتصال الشرق بالغرب وظهور ألوان وصور جديدة فى الأدب ، واشتداد روح المنافسة والمباراة بين الشعوب ، يلزم عشاق الأدب أن يرتضعوا أفاويق الأدب المختلفة ، ويمتحوا من معين الثقافات التى تهذب نفوسهم ، وتفتق مداركهم ، وتنقى أذواقهم ، وتكسبهم الفصاحة وحسن البيان ، وتكفل لهم جمال العرض ودقة التصوير ، وبذلك تزدهر رياض الأدب ، وتخصب ربوعه ، وتبسم وروده ، ويعبق أريجه ؟

سليمان الاغانى

خريج تخصص المادة والتدريس

٥ — تحقيقات أدبية

مالك بن الريب

— ٢ —

ونحن لم نعمد الى ترجمة هـذا الشاعر ، وليس هدفنا ، وإنما وضعنا له رسما تخطيطيا حتى إذا أخذنا فى الـكشف عن مآتى هذه القصيدة التى نسبت اليه ، سرنا على هدى وبصيرة مترسمين المعالم الواضحة لشخصيته ، واستطاع القارئ ، كذلك ، أن يأخـذ مما نقول ويدع واثقا مطمئنا .

قالوا إنه رثى بهذه القصيدة نفسه ، وليس هـو أول من بكى نفسه ولا آخرهم ، وإنما هو من جماعة وسموا فى الأدب بهـذه السمة ، ولـكن واحدا منهم لم يرو له مثل هذه القصيدة ولا قرابتها ، والذى صح عندى أن ابن الريب ليس أبا بجدة هذه المرثية الـكبرى ، وما من شأنى أن أسوق القول على رسيلاته وإنما أعتصم بالدليل والبرهان .

(١) نمعن فى الظروف التى قيلت فيها القصيدة فنجدها مضطربة أشد الاضطراب ؛ فقد رأينا مارواه القالى من أنه طعن فسقط فمات ، أو مرض ، أو مات فرثته الجان . وفى العقد أنه أراد أن يلبس خفه فإذا بأفعى فى داخلها فلسعته ، فلما أحس بالموت استلقى على قفـاه ثم أنشأ يقول ... وبدهى أن الطعـين الذى لم تمهله الطعنة ، أو الملدوغ الذى سرى السم فى جسده لا يحبر قصيدة تبلغ الستين بيتا ، وهى ، بعد ، من أجود الشعر ، وليس له شعر يشابهها ، ولم يؤثر عنه أنه كان مكـثرا يريد القوافى فتأتيه أرسالا سهلة مهلة ، فلم يبق إلا أنه مرض فلما أيس من الشفاء قال منها شيئا . والذى لا يقبل فى هذا الموضوع ما رواه اليزيدى فى نوادره قال : رثى مالك بن الريب نفسه بقصيدته هذه قبل موته بسنة . وعُوّار هذه الرواية ما فى القصيدة من نحو قوله :

ولما تراءت عند (مرو) منيتى — وخل بهـا جسمى وحانت وفاتيا
أقـول لأصحابى ارفعـونى فانه — يقـر بعينى أنْ سهيل بدا ليـا

وقوله : فياصاحبىْ رحلى دنا الموت فانزلا — برابية إنى مقيم لياليا
وقوله : صريع على أيدى الرجال بقفرة — يسوون لحدى حيث حم قضائيا

وفى النفس شىء من أبى على ، فكيف مر به كل هـذا دون أن يعلق عليه بشىء ؟ وهل خفى عليه ، وهـو العالم الخريت ، أن يزيف — على الأقل — خرافة الجن ؟ وكيف يرى فى ضمائر التكلم ؟ ولو رثاه الجان لـكان لإكرامهم له ، وتألمهم لغربتـه دلائل على التفجع والتألم فى أسلوب القصيدة .

(٢) حرص مالك فى شعره أن ينوه بابنته فهو يقول :

ولقد قلت لا بنتى وهى تبكى بدخيل الهموم قلبا كئيبا
حذر الحتف أن يصيب أباها ويلاقى فى غير أهل شعوبا
اسكتى قد حززت بالدمع قلبى طالما حزّ دمعكن القلوبا

ولما أحس بالموت قال يذكرها :

تسائل (شهلة) قفتالها وتسأل عن مالك ما فعل ؟
ثوى مالك ببلاد العدو (م) تسفىّ عليه رياح الجبل
لذلك (شهلة) جهزتنى وقد حال دون الإياب الأجل

ويقول : تقول ابنتى لما رأت طول رحلتى سفارك هذا تاركى لا أبا ليا

ويظهر أن شهلة هذه ماتت وهو بخراسان ، يدل على ذلك قول الرواة : إنه لم يعقب ، وقوله فى قصيدته :

تذكرت من يبكى علىّ فلم أجد سوى السيف والرمح الردينى باكيا
وأشقر محبوك يجر عنانه الى الحوض لم يترك له الدهر ساقيا

وفى بعض شعره ما يدل على أنه فقد أباه .

ألا رب يوم (ريب) لو كنت شاهدا لهالك ذكرى عند معمعة الحرب

ولم يلُح فى حياته ذو قرابة له إلا بنته ، ولكن القصيدة تجعل له أسرة طويلة عريضة ؛ تجعل له إخوة وبنين وبنات وزوجا وأبوين :

فياراكبا إما عرضت فبلغاً بنى مازن والريب ألا تلاقيا

يريد وبنى الريب وهم إخوته ، وقد نفى أن يكون هناك أحد يبكى عليه فى بعض هذه القصيدة عينها :

فلله درى يوم أترك طائما بنىّ بأعلى الرقمتين وماليا
ودر كبيرى اللذين كلاهما علىّ شفيق ناصح لو دعانيا

ولعل الواضع يريد بكبيريه (أبويه) كما أراد (أمه) بقوله فى البيت الآخر :

وبالرمل منا نسوة لو شهدننى بكين وفدين الطبيب المداويا
عجوز وأختاى اللتان أصيبتا بموتى وبنت لى تهيج البواكيا

وهذه رواية العقد فى البيت الثانى ، وهو بيت ركيك جدا ليس من شاكلة هذه المطولة . والرواية الأخرى :

فمنهن أمى وابنتاى وخالتى وباكية أخرى تهيج البواكيا

(٣) وأظن أنه يريد (بالباكية الأخرى) زوجه ، ولعلها هى التى ذكرها فى قوله :

فيا ليت شعرى هل بكت أم مالك كما كنت لو عالوا نعيك باكيا

والعجب أنه يطلب اليها أن تكثر من زيارة قبره ، والواضع يحمق ويغفل هنا ، وإلا فكيف تعتاد هذه الراتعة فى بادية تميم قبرا هناك فى خراسان ؟ !

إذا مت فاعتادى القبور وسلمى عليهن أسقيت السحاب الغواديا
رهينة أحجار وترب تضمنت قرارتها منى العظام البواليا

(٤) ونرجع نفتش فى حياة مالك وأخباره عن ذات يده ، فنجده يبرر تلصصه بالعجز عن المعالى ومكافأه الاخوان ومساواة ذوى المروءات ، فإذا جئنا الى القصيدة وجدناه ثريا مترباً .

يقولون لا تبعد وهم يدفنوننى وأين مكان البعد إلا مكانيا ؟ !
غداة غد يالهف نفسى على غد إذا أدلجوا عنى وأصبحت ثاويا
وأصبح مالى من طريف وتالد لغيرى وكان المال بالأمس ماليا

ويقول : ولن يعدم الوالون بثا يصيبهم ولن يعدم الميراث منى المواليا

(٥) وأنت تقرأ القصيدة التى يرثى بها نفسه ويذكر مرضه ، فلا تجد فيها شيئا عن هذا الحادث الذى وقع له ، ولا كيف وقع ، مع أن الذهن العربى ذهن واقعى ، فهو إذا عمد الى شعر كان أقرب شىء إليه هذا الذى دفعه الى قوله ، ونحن نتلو القصيدة مرات ومرات فلا ندرى ما الذى أصابه ، ولا كيف نزل به الموت !

(٦) فاذا وضعنا أشعار مالك ، وقد ذكرت أكثرها بجانب هذه القصيدة ، فقدنا التناسب فى الروح والأسلوب والمعانى ، فهذه الديباجة الحسنة والرقة الزائدة والمعانى البديعة لم تعرف فيما قرأت له من أشعار .

(٧) وأخيرا يطالعنا صاحب الأغانى بقول الراوية أبى عبيدة : الذى قاله ثلاثة عشر بيتا والباقى ولده الناس عليه .

ويبدو أن هذه الأبيات الثلاثة عشر لم تكن رثاء لنفسه (وهذه هى مزية القصيدة وموضع شهرتها فى الأدب) وإنما قالها فى التشوق الى وطنه وندمه على أن ترك حياته الحرة الطليقة ومرابعه الحبيبة الى حيث يحارب ويستشهد .

فان أنج من بابى خراسان لا أعد إليها وإن منيتمونى الأمانيا
إنْ الله يرجعنى من الغزو لا أرى وإن قل مالى طالبا ما ورائيا

فهذا يقوله رجل سليم معافى يأمل أن يعود الى وطنه .

أما الذى تخونته الحمى ، أو ضربت فيه العقرب بسمها ، أو حطمته طعنة نجلاء ، فانما يرثى نفسه بالبيتين أو الأبيات . وهذا ما أثر عن هؤلاء الذين رثوا أنفسهم ؛ لم يكونوا يتجاوزون المقطوعة الصغيرة الى المطولة الكبيرة ، وللرواة فيما يضعون أضاحيك وألاعيب ؟

علي محمد حسن
مدرس الأدب العربى بمعهد قنا

مجلة الأزهر

مجلة دينية علمية خلقية تاريخية حكمية

تصدرها مشيخة الأزهر

فى كل شهر عربى

ماعدا شهرى ذى القعدة وذى الحجة

الجزء التاسع	رمضان سنة ١٣٦٣	المجلد الخامس عشر

مدير إدارة المجلة ورئيس تحريرها

محمد فريد وجدى

الإدارة

ميدان الأزهر

تليفون : ٨٤٣٣٢

الرسائل تكون باسم مدير المجلة

الاشتراكات عن سنة

	ملّيم
داخل القطر	٢٠٠
لطلبة الجامعة الأزهرية خاصة ...	١٠٠
خارج القطر	٣٠٠

ثمن الجزء الواحد ٢٠ مليما داخل القطر و ٣٠ خارجه

(مطبعة الأزهر — ١٩٤٤)

فهرس

الجزء التاسع — المجلد الخامس عشر

بسم الله الرحمن الرحيم

الدروس الدينية

الدرس الثانى

قال الله عز وجل :

« أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدَرها ، فاحتمل السيل زبداً رابيا ، ومما يوقدون عليه فى النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله ، كذلك يضرب الله الحق والباطل ، فأما الزبد فيذهب جفاء ، وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض ، كذلك يضرب الله الأمثال »

الوادى : هو المنخفض عن الجبال والتلال الذى يجرى فيه السيل ، والقدَر والقدر : مبلغ الشىء ومقداره ، والزبد الرابى : الرغوة الطافية فوق الماء وما تجمع فيها من غشاء ، والحلية : مايتحلى به ، والمتاع : كل شىء يستمتع به من آنية وسلاح وأداة حرث ونحوها . والمثل : كلام يشبه مضربه بمورده ، وكثر استعماله فيما يفيد عبرة وعظة وهو المقصود هنا .

فى الآيات السابقة على هـذه الآية ذكّر الله عباده بأنه رفع السموات بغير عمد ، وسخر الشمس والقمر كل يجرى إلى أجل مسمى ، ودبر الأمور جميعها بحكمته ، وفصل الآيات الكونية بقدرته ، ومد الأرض وأرساها بجبالها وتلالها وجعلها صالحة لسكنى العباد من الأناسى ، وسكنى أنواع الحيوان المسخرة لهم ، ورزقهم فيها بما يقيم أودهم ، ويقوم حياتهم من الأنهار والثمرات المختلفة . وكل هذه دلائل باهرة ، وآيات ناطقة على أنه الخالق وحده ، ومستحق العبادة وحده ، ويستحق التوجه إليه وحده ، ولايجوز عند ذوى الألباب والعقول أن يتخذوا آلهة غيره ، عاجزة عن الخلق ، عاجزة عن حماية نفسها ، عاجزة عن دفع الضرر عنها وعن غيرها ، عاجزة عن إيصال النفع اليها وإلى غيرها .

فليس لهذه الآلهـة خلق يشبه خلقه حتى يكون هناك عذر قائم فى التشابه وفى اتخاذها آلهة . وضرب الله مثـلا لهؤلاء المشركين بالعمى ، ولضلالاتهم بالظلمات ، وضرب الله مثلا للمؤمنين بالمبصرين ، ولهديهم وعقائدهم بالنور .

وفى هـذه الآية ضرب أمثلة أخـرى للحق بالمـاء والذهب والفضة يتخذ منهما الحليـة وبالنحاس والحديد والصفر وغير ذلك من المعـادن يتخذ منها المتاع ، وضرب أمثلة للباطل بالزبد فوق المـاء ، وبالزبد يخرج من المعادن ، وهو الخبث الذى يخرج منها بايقاد النار عليها ، ثم تبقى بعد ذلك خالصة ينتفع بها .

ينزل الله المـاء من السماء على الأرض ؛ فيتجمع فى الأودية المنخفضة عن الجبـال والتلال ، ويسيل فيها ويحمل فى جريانه ما يصادفه من حطام ومن مواد تخالط الأرض ، وهذا الذى يحمله المـاء ويطفو فوقه ، هو الزبد الرابى الذى لاخير فيه ، ثم يقذفه السيل وتدفعه الرياح الى جوانب الوادى ،والى أصول الأشجار ، ويبقى المـاء صافيا خالصا يكون شرابا للناس والأنعام ، وتروى منه الأرض ، فتزرع وتنبت أطيب الثمـرات من حب وفاكهة ، وتنبت الأب ترعاه الأنعام ، ويسلك بعض المـاء فى الأرض فتتفجر منـه العيون الصافية وتمتلئ منـه الآبار والجبوب ، والمـاء كله نافع وكله مفيد وكله خير ، والزبد كله لا فائدة فيه ولا خير منـه ، والمـاء هو الأصل ، والزبد عارض عليه ، كما أن الحق هو الأصل ، والباطل عارض عليه .

هذا هو المثل الأول ، والمثل الثانى هو أنواع الفلزات والمعادن ، فالذهب والفضة يوقد عليهما فى النار فيخرج زبدهما وهو الخبث الذى فيهما ، ثم يتخذ منهما الحلية وفيها فائدة للناس ، وفيها بقاء ، وفيها بهاء وجمال .

والحديد والنحاس وغيرهما يوقد عليها فى النار فيذهب خبثها وهو زبدها ، وتبقى المعادن بعد ذلك نقية يتخذ منها أنواع المتاع ، وفى المتاع فائدة وفيه بقاء وفيه خير، ولا خير فى الخبث والزبد ولا بقاء .

فهذه المعادن على اختلافها أمثلة للحق فى بقائه وفائدته وبهائه وجماله ، وفى الزبد الخارج منها أمثلة للباطل وخبثه وشينه واضمحلاله وزواله ، وهذه المعادن هى الأصول وخبثها عارض كما أن الحق أصل والباطل عارض .

ولا يظنن أحد أن الباطل قـد يطول أمره ولا يزول سريعا كما يزول الزبد من المـاء ، وكما يزول الخبث بايقاد النار ، لأن الحديث إنمـا يدور مع أولى الألباب وأهل البصائر ، ومع من لم يعمهم الهوى وتضلهم الشهوات ، وهؤلاء ينكشف لهم الأمر سريعا عند التوجه والالتفات ويدركون الحق ، فهم كالسيل ، والرياح تدفع الزبد عن المـاء ، وكالنار تدفع الخبث عن الذهب والفضة والمعادن .

أما الذين أضلهم الله وعميت بصائرهم وختم الله على قلوبهم فهؤلاء بعيدون عن إدراك الحق ، بعيدون عن فضيلة النظر ، ولذة العـلم ، والتماس الهدى ، وليست الأمثلة مقصورة على الدين

والقرآن بل هى عامة شاملة يراد بالحق فيها كل ماهو حق من دين وعلم ونظام ، وبالباطل فيها كل ما هو باطل من عقيدة وعلم ونظام .

وقد ذهب بعض العلماء الى أن الغرض منها هو القرآن ، فقال : أنزل من سماء كبريائه ماء هو القرآن ، فسال فى أودية القلوب ، واستقرت فيها أنوار علوم القرآن، كما يستقر الماء فى الأودية ، وحمل كل قلب من هذه المعارف والأنوار بقدره . وهذه المعارف الإلهية الربانية قد تختلط بها الشكوك والشبهات كما يعلو الزبد فوق الماء ، ثم لا تلبث هذه الشكوك أن تزول وتضيع ويبقى الدين والعلم والحكمة .

فالناس تتفاوت مراتب استعدادهم لتلقى ذلك الفيض الإلهى ، وكل يمسك منه على قدره ، وكل ينتفع وينفع على مقدار ما وهبه العزيز العليم من قابلية للانتفاع بما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم من هدى ومن نور . وفى الحديث الصحيح عن أبى موسى « مثل ما بعثنى الله به من الهدى والعلم ، كمثل الغيث الكثير ، أصاب أرضا فكان منها نقية قبلت الماء فانبتت الكلأ والعشب الكثير ، وكانت منها أجادب أمسكت الماء فنفع الله بها الناس فشربوا وسقوا وزرعوا ، وأصاب منها طائفة أخرى إنما هى قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلأ ، فذلك مثل من فقه فى دين الله ونفعه ما بعثنى الله به فعلم وعلم ، ومثل من لم يرفع بذلك رأساً ولم يقبل هدى الله الذى أرسلت به » .

ومعنى قول الله سبحانه يذهب جفاء : أنه يجفؤه السيل والريح ، ويطرحه ويرميه ، ولا يبقى منه شيء ، وعلى ذلك فجفاء مصدر كالجفء خرج مخرج الاسم ، وكذلك تفعل العرب فى مصدر كل ما كان من فعل شيء اجتمع بعضه الى بعض ، كالرقاق والحطام والغثاء ، كما فعل فى قولهم أعطيته عطاء بمعنى الاعطاء .

وقد نكر الله الأودية لأن المطر لا يأتى إلا على طريق المناوبة بين البقاع ، فيسيل بعض الأودية دون البعض .

وقوله تعالى : « ومما يوقدون عليه فى النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله » عبارة جمعت أنواع الفلزات جميعها ما عرف منها وما لم يعرف .

ومعنى « كذلك يضرب الله الحق والباطل » كذلك يضرب الله الأمثال للحق والباطل ، ومعنى كذلك يضرب الله الأمثال ، كذلك يضرب الله الأمثال للحق والباطل ؛ فحذفت كلمة الأمثال فى الأول ، وحذفت كلمة الحق والباطل فى الثانى لدلالة الكلام على ذلك كله عند من يعرف العربية بمقدار ما يفهم الخطاب .

ولما ضرب الله المثل للحق والباطل ، انتقل الى بيان ما لأهل الحق من ثواب ، وما لأهل الباطل من عقاب ، حين اقتضته حكمته ومشيئته ؛ فقال عز من قائل :

« للذين استجابوا لربهم الحسنى ، والذين لم يستجيبوا له لو أن لهم ما فى الأرض جميعا ومثله معه لافتدوا به ، أولئك لهم سوء الحساب ، ومأواهم جهنم ، وبئس المهاد » .

استجابوا لربهم: أجابوا داعى الله فآمنوا به وبرسوله ، واتبعوا النور الذى أنزل اليهم ، وقبلوا الدعوة الى الحق وعاهدوا عليه ووفوا بالعهد وأدوا الأمانة ، وصار الدين خلقا لهم ؛ فأقاموا العبادات وأحسنوا المعاملات ، هؤلاء هم السعداء الذين راقبوا الله فلهم عند الله المثوبة الحسنى الخالية من الشوائب والأكدار ، المقرونة بالرضا والرضوان ، فلهم منه النصر فى الدنيا والنعيم المقيم فى الآخرة .

أما الذين لم يجيبوا دعوة الله ، وهم الأشقياء ، فسيكون حالهم فى الدار الآخرة من الضيق والعنت والشدة والكرب بحيث لو ملك أحدهم ما فى الأرض جميعا وملك مثله معه وقبل منه الفداء من العذاب لافتدى نفسه منه بكل ما يملك ، وسيحاسبون حسابا عسيرا سيئا بحيث لا يغفر لهم شىء من ذنوبهم ، وستظهر لهم فعالهم الذميمة وملكاتهم الرديئة الخبيثة التى كانت خافية عليهم من قبل لاشتغالهم باللذات عن عالم الحق الباقى ، وسيكون حسابهم لنفسهم أيضا عسيرا ويقول أحدهم يا ليتنى قدمت لحياتى ، فيومئذ لا يعذب عذابه أحد ، ثم يقذف فى جهنم فتكون مأواه ومصيره ، وهى مهاد سىء وفراش ردىء خبيث ، وبئس المهاد جهنم .

« أفمن يعلم أن ما أنزل إليك من ربك الحق كمن هو أعمى ، إنما يتذكر أولو الألباب »

مثل الله للحق بالماء وللباطل بالزبد ، والفرق شاسع وبعيد بين الماء والزبد ، وكذلك الفرق بعيد بين من يعلم الحق ويبصره ويستجيب لربه ويلبى داعى الله ، وبين الجاهل الذى لم يستبصر ولم يجب داعى الله ، بقدر مابين الماء والزبد وبين الحق والباطل ، وهذا البعد يوجب عدم الاشتباه ، ويوجب الاختلاف وعدم التماثل .

فالذى يسوى بين العالم المعترف بالحق وبين الجاهل المنكر ، محل للزجر ، ومحل للانكار . والمعنى أهذا الذى يعلم أن الذى أنزله الله عليك حق فيؤمن به ويعمل بما فيه كالذى هو أعمى لا يعرف مواقع الحجة ولا يدرك ما فيه من نظام وجمال وما فيه من حكمة وما فيه من علاج للجماعة البشرية ورباط يربطها ويقوم حياتها ؟! فالاستفهام للانكار والتوبيخ . وقد جعل الله العالم بصيرا لأنه يسير على هدى ، يامن العثار ويأمن الوقوع فى المهالك ، وسمى الجاهل أعمى لأن الأعمى يفسد ما فى طريقه إذا سار ، وقد يتردى فى حفرة أو بئر فيهلك .

وقد بين الله أن هؤلاء الذين لا يؤمنون ليس لهم عقول تصل الى لباب الأمر وتجاوز قشوره وترتب الأدلة وتنصاع للبراهين وتتعظ بكتاب الكون وآياته وما أودعه الله فيه من نظام وجمال ، وإنما يتذكر أولو الألباب الذين يعملون على مقتضيات العقول فينظرون ويستبصرون .

« الذين يوفون بعهد الله ولا ينقضون الميثاق ، والذين يصلون ما أمر الله به أن يوصل ويخشون ربهم ويخافون سوء الحساب ، والذين صبروا ابتغاء وجه ربهم ، وأقاموا الصلاة ، وأنفقوا مما رزقناهم سرا وعلانية ، ويدرءون بالحسنة السيئة ، أولئك لهم عقبى الدار ، جنات عدن يدخلونها ومن صلح من آبائهم وأزواجهم وذرياتهم ، والملائكة يدخلون عليهم من كل باب ، سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار » .

رجع الحديث فى هذه الآيات الى بيان أحوال السعداء ، فذكر أوصافهم وذكر جزاءهم وما أعد لهم ؛ فمن أوصافهم الوفاء بالعهد ، وعدم نقض الميثاق . والعهد كل شىء التزمه الانسان بالفطرة أو بالقول أو بدلالة العرف والقوانين .

وقد ركز فى الفطرة التزام النظر فى الأدلة والآيات ، وركز فى الفطرة الامتثال لما تمليه الأدلة وتدل عليه الآيات ، وقد نصب الله من الدلائل على وجوده وقدرته وحكمته ولطفه ورحمته فى تفاصيل الخلق ونظام الخلق ما فيه مقنع وما فيه غنى لأولى الألباب ، وأرسل الأنبياء وأيدهم بالبراهين الدالة على صدقهم ، ولا عهد أوثق من حجة وآكد من برهان ، فهذه الأدلة عقلية وسمعية يجب الوفاء بعهدها ويجب امتثال أحكامها .

والإيمان بالدين عهد بالدين ، وعهد بكل ما اشتمل عليه الدين من عبادات وأحكام للمعاوضات والمعاملات ، وعهد بكل ما اشتمل عليه من خلق ونظام للجماعة البشرية .

وهناك عهود للجماعات يدل عليها العرف وتدل عليها القرائن ، وهناك عهود قولية وعهود كتابية ، كل هذه العهود يجب الوفاء بها ، والوفاء بها من صفات السعداء ، فقوله تعالى : « ولا ينقضون الميثاق » ليس وصفا وحده وإنما هو مؤكد للوفاء بالعهد ، لأن من وفى بالعهد فقد حفظ الميثاق ، ومن نقض الميثاق نكث بالعهد .

ومن أوصافهم أنهم يصلون ما أمر الله به أن يوصل ، والذى أمر الله به أن يوصل هو رعاية الحقوق الواجبة لله وللعباد وللنفس ، فيدخل فيه صلة الارحام وصلة القرابة والجيران ، وجميع المؤمنين الذين اعتبرهم الله إخوة بقوله تعالى « إنما المؤمنون إخوة » فيعينهم ويدفع الاذى عنهم ويكتم سرهم ويذيع خيرهم ويستر عورتهم ويحفظ أموالهم وأعراضهم ويرشدهم الى طرق الخيرات ، وليس هذا وصفا زائدا على الوفاء بالعهد بل هو داخل فيه ، لكن جرت سنة القرآن أن يبرز بعض الاوصاف الفاضلة ويخصها بالذكر بعد التعميم تنويها بشأنها وحثا للناس عليها ، وقد يذكر منها طائفة فى موضع وطائفة أخرى فى موضع آخر مراعاة للمناسبات ووفقا للاحوال . ويقال هذا فى باقى الاوصاف الآتية .

ومن أوصافهم أنهم يخشون ربهم ويخافون سوء الحساب ، فهم على الدوام مستشعرون خوفه ومستول عليهم جلاله ، يخافون — مهما أتوابه من طاعة وعبادة — أنهم قصروا فيها أو أن الأخلاص لم يكن كاملا فيها ، ويلاحظون ذلك الجلال الالهى والعظمة الالهية ، ويخافون على الخصوص سوء الحساب ، وقد تقدم بيان معناه .

وهـذا الوصف كله هو وصف لعـامة المؤمنين ، أما خاصة المؤمنين فلا يطلبون الا رضاه ودوام اللذة بمشاهدة نوره وورود المعارف الالهية والفيوض الربانية ، ولا يعنيهم شىء بعد ذلك من عذاب وثواب ونعيم وعقاب ، فهم فانون فى الحب ، غارقون فى العشق يبهرهم جماله ويخيفهم جلاله .

ومن أوصافهم الصبر ابتغاء وجه الله ، يصبرون على العبادات وعلى ترك المعاصى إذا نازعتهم النفس وحفزتهم الشهوات ، ويصبرون على الفقر والهموم والاحزان والامراض ، وعلى معاشرة الخلق واحتمال أذاهم ، وعلى شماتة الاعداء ، وعلى الجملة يصبرون على كل مكروه ، يصبرون على كل ذلك لأن الصبر صفة من صفات الخير وخلق من الأخلاق الفاضلة وخصلة يرضاها الله سبحانه ، فهم يصبرون ابتغاء وجهه وطلبا لرضاه ، لا ليثنى عليهم بانهم صابرون ولا لخوف شماتة الاعداء ولا لأن الجزع لا يرد مكروها ولا يأتى بحبيب .

ومن صفاتهم إقامة الصلاة بتعديل أركانها واستيفاء شروطها والاخلاص لله فيها ومراقبته والفناء فيه .

ومن صفاتهم الانفاق سرا وعلانية مما رزقهم الله فهم لا يحرصون على العلانية للرياء ولا يؤخرون الانفاق الى التمكن من السر ، بل يغيثون الملهوف على أى نحو من الانحاء عند الحاجة الى العون ، ويؤدون الزكاة المفروضة وحقوق القرابة والرحم ، ويواسون اليتامى والضعفاء وذوى الحاجة ، ويقومون بحظهم فى خدمة المجتمع والوطن كلما دعا الداعى وطرأت الحاجـة والضرورات . والانفاق على هذه الصفة من أدل الامور على طهارة النفس ، وعلى عدم الاثرة والأنانيـة وعلى حب الجماعة البشرية ، فان المـال محبوب بطبعه عند الانسان يرى أن ادخاره للحاجة عقل وأن جمعه فخر ، وأنه وسـيلة للوصول الى الرغائب ووسـيلة تحقيق اللذات والشهوات ، فاخراجه لحاجة الناس والزهد فيه فضيلة من الفضائل الانسانية التى يحبها الله والتى أكثر من ذكرها وقرر أنها من صفات المؤمنين السعداء وصفات المفلحين المتقين .

ومن صفاتهم أنهم يدرءون بالحسنة السيئة أى يدفعون السيئة تصل اليهم من غـيرهم بالـكلام الحسن ، ولا يقابلون الشر بالشر ، وإذا مروا باللغو مروا كراما ، وإذا أذنبوا تابوا .

هذه هى صفات السعداء ، وهؤلاء لهم «عقبى الدار جنات عدن» يعنى ، أعمالهم تجعل عاقبة أمرهم فى الدنيا جنات عدن فى الآخرة . وجنات عدن هى دار الاقامة الخالدة التى لا ظعن عنها ولا

فراق ، وفيها النعيم المقيم يدخلونها ويكون معهم فيها الصالحون من آبائهم وأزواجهم وذرياتهم فينعمون بالسعادة الشخصية ، وينعمون بسعادة محبيهم وأقاربهم من أزواجهم وذرياتهم وآبائهم وينعمون بالأنس بهم. ومن تمام النعمة على الانسان ومن تمام سعادته أن يرى أهله ومحبيه سعداء ، وتحييهم الملائكة يدخلون عليهم من أبواب الجنة المتفرقة يقولون لهم سلام عليكم بما صبرتم . ومعناه أن الكرامة التى أنتم فيها ، وهذه الخيرات التى تستمتعون بها لم تصل اليكم إلا بالصبر على طاعة الله ، وعلى أداء الأمانات لأهلها . لقد احتملتم متاعب الحياة الدنيا فوجب لكم أن تستريحوا الآن ، ولنعم عقبى ما عملتم فى الحياة الدنيا ما أنتم عليه فى هذه الدار الآخرة من سرور دائم ونعيم مقيم .

هذه الصفات التى استحق بها أهلها عقبى الدار هى الصفات التى أعلت شأن الجماعة الاسلامية ، وأورثتها العزة والمجد ، ووحدت بينها فى الآمال والرغبات . فلتنظر أمة من التى مزقتها الأهواء ، وفرقتها المطامع الكاذبة ، وسحرتها الوعود الماكرة ، ولتوازن بين حاضرها وماضيها ، ولتتدبر ما هى الأسباب التى ألفتها وأضلتها ، وما هى الأسباب التى فرقتها شيعا ، وجعلتها أحزابا . ألا فتية من عصبة المؤمنين يهبون أنفسهم لله ، يعالجون أمراض المجتمع الاسلامى لا يبغون إلا وجه الله ! ألا يشعر المؤمنون الآن بأن الواجبات الدينية والوطنية تدعوهم الى الوحدة وطرح الاحقاد ، وتدعوهم الى التناصر وترك الشقاق ! المرجو هو الله ، وهو على كل شىء قدير ؟

محمد مصطفى المراغى

السيرة المحمدية

تحت ضوء العلم والفلسفة

الاسلام سبق الزمان فقرر لأهله من الأصول ما لم يكونوا وصلوا اليه بتطورهم ومنها ما لم يصل إليه العالم كله إلا بعد قرون كثيرة

ذكرنا فى الفصل السابق أن الاسلام جعل للعلم المكان الأول فى سبيل محاولته إصلاح الشخصية الانسانية .

ولكن لما كان العلم بطىء التطور ، وخاصة بالنسبة للجماعات الأمية ، وكان لابد للجماعة الاسلامية أن تحيا حياة اجتماعية صحيحة ، وأن تستفيد من كل ما يلازمها من تطورات مادية وأدبية ، لأجل أن تصلح لتأدية المهمة العالمية التى ندبها الحق لها ،

ولما كانت هذه الحياة وتطوراتها تحتاج لآماد طويلة تمضى فى التعلم والاحتكاك بالأمم ، آتاها الحق طفرة من طريق الوحى ، بأمهات الأصول الأدبية التى تحتاج لها أمة نُدبت لأحداث انتقال بعيد الشأو فى المجتمع الانسانى بأسره ، وسمى تلك الأصول بالحكمة ، ودعاها للأخذ بها كما دعاها للأخذ بالعقائد ، وبثها فى القرآن لتتلى بكرة وعشيا فى الصلوات الخمس والتعبد بالتلاوة ، فتمتزج بكيان الأمة ، وتصبح الأمة مطبوغة عليها . وقد تكررت فى الكتاب الكريم الاشارة الى الحكمة ، وإكبار شأنها ، تشويقا للناس الى الأخذ بها ، فقال تعالى : « يؤتى الحكمة من يشاء ، ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا ، ومايذكر إلا أولو الألباب ». وقال تعالى : « هو الذى بعث فى الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة ، وإن كانوا من قبل لفى ضلال مبين » ، وفى آية أخرى : « ويعلمكم الكتاب والحكمة ، ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون » . وفى الكتاب الإلهى الكريم مزيد من هذا فنكتفى بما أوردناه ، موجهين نظر القارىء الى أن الله جعل الحكمة تدليلا على صحة العقائد ، وتوسيعا لمجال التفكير ، وحماية للعقول إذا تشعبت أمامها السبل ، وخفيت عنها معالم الحقائق . فهذه الحكمة ليست بفلسفة ، ولكنها دستور لكل فلسفة ولكل علم ولكل دين ، وهى التى حمت المسلمين من الخوض فى البحث عن أصل المادة وفى كيفية خلق السموات والأرض ، وغيرذلك من البحوث الفجة التى غصت بها الفلسفة اليونانية ، وأصدرت فيها آراء أشبه بأحاديث العجائز ، وقد صدف المسلمون عن كل ذلك اتباعا للحكمة القرآنية وهى قوله تعالى : « ولا تقف

ما ليس لك به علم » ، « إن يتبعون إلا الظن» معدين أنفسهم لقبول كل ما يأتيهم من العلم الثابت الذى يسمح لهم بان يقيموا الدليل على صحته .

ولسنا نستطيع هنا أن نلم بجميع أصول الحكمة المبثوثة فى الكتاب الكريم ، فنكتفى بآصل أصولها و نعقب كلا منها بما جلب الى المسلمين من خير ، ومادفع عنهم من شر ، وما أقامهم عليه من شرعة للتطور ، بحيث وصلوا فى مدى زمن قصير دهش له العالم أجمع ، من الاتساع فى السلطان ، والتبسط فى المعارف ، والعدالة فى الحكم ، والسمو فى الأخلاق ، الى مالم يحدث مثله ولا قريب منه لأمة من أمم العالم . قال تعالى :

(١) « ومن أحسن دينا ممن أسلم وجهه لله وهو محسن » .

أى ومن أحسن دينا ممن أخلص نفسه لله ، وطهرها من الأضاليل والأوهام ، حتى صارت على الفطرة التى فطر الله الناس عليها ، أى خالية من جميع العقائد الوراثية ، والتقاليد الجاهلية ، متمتعة بكل خصائصها العقلية ، خالصة من جميع التقاليد التى تقيد حريتها واستقلالها . وهذه الحالة هى الدين الحق كما قال تعالى « فطرة الله التى فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم ، ولكن أكثر الناس لايعلمون » .

(٢) « و إن تطع أكثر من فى الأرض يضلوك عن سبيل الله ، إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون » أى يكذبون .

ومؤدى هذه الآية أن الناس لا يتبعون فيما يعتقدون إلا الظن ، والظن تصور لا يستند إلى دليل ، ويؤدى صاحبه بنظر قصير ، أو بقياس فاسد ، الى وهم باطل ، وهو لايفيد مايفيده الحق الذى عليه مدار الإيمان الصحيح ، المنتج لأعظم الآثار فى النفس ، ولأكبر النتائج فى الخارج ، بل الأخذ بالظن يوقع فى الضلال ، وليس وراء الضلال إلا سوء المنقلب .

(٣) « إذ تبرأ الذين اتُبعوا من الذين اتّبعوا ورأوا العذاب وتقطعت بهم الأسباب » .

يقول الحق سبحانه إن المتبوعين فى الحياة الدنيا يتبرأون من تابعيهم يوم القيامة ، ويرى كلاهما العذاب الذى ينتظره وتنقطع بينهم العلاقات ، وبذلك قضى الاسلام على التقليد إلا بدليل قاطع ، وحجة ناهضة ، وترك المجال مفتوحا أمام الآخذين به للنظر المستقل ، وللبحث الحر .

(٤) « يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى ، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم ، إن الله عليم خبير » .

بهذه الآية الكريمة أعلن الاسلام المساواة بين الناس كافة ، لافرق بين أبيض وأسود ، ولا بين عربى وأعجمى ، فلم يجعل للقوميات ولا للجنسيات ولا للغات ، دخلا فى التفرقة بين الناس فى الحقوق الطبيعية . وهذا أول ماتقرر من نوعه بين البشر .

وقرر الاسلام بهذه الآية أيضا وجوب التعارف بين الجماعات البشرية ، لتقوم بين الأمم كافة زمالة فى الحياة ، تؤديهم إلى التعاون الواجب وجوده بين جماعات كتب عليها أن تبلغ غايات واحدة .

هذا الأصل يغير وجهة نظر الآخذ به ، فلا يعتبر الشعوب خصوما له يجب عليه إبادتهم ، ولا مزاحمين ينبغى له أن يسد عليهم طريق الحياة ، ويميل على الدوام ويعمل لايجاد روح التعاون بينه وبينهم . وهذا مافعله المسلمون الأولون ؛ فقد فتحوا بلاد شعوب كثيرة ، وامتزجوا بها وبادلوها المرافق ، وأعانوها واستعانوا بها . ولم يؤثر عنهم أنهم استباحوا أموالها ، أو استذلوا آحادها ، فكان أثر ذلك أن دخل فى دينهم بدون دعوة منظمة ولا إجبار ، نحو مائة مليون إنسان فى قرن واحد ، وهو مالم يسمع به فى أى عهد من عهود البشر .

والمدهش أن دعوةً للمساواة والتعارف بين الشعوب من هذا النوع لم تسمع بين الناس قبل مجيء الاسلام ولا بعده حتى القرن التاسع عشر .

(٥) « إن الله يأمر بالعدل والاحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى »

أى يأمركم بارئكم بالعدل بين جميع الخلق ، لافرق بين مسلم وغير مسلم ، بدليل قوله تعالى : « ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا ، اعدلوا هو أقرب للتقوى » ، ومعناه لايحملنكم بغضكم لقوم على أن لا تعدلوا فيهم ؛ ثم أمر بالاحسان إليهم بدليل قوله تعالى : « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم ، أن تبروهم وتقسطوا إليهم ، إن الله يحب المقسطين » ، والبر أقصى درجات الاحسان ، من بر والده أى رفق به ، وتحرى مما به .

(٦) « يأيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط ، شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين » .

وليس بعد هذه الدرجة من العدالة أوج ترجو أن تعرج اليه أمة ، ولا يعقل أن تنال هذه المرتبة من العدالة إلا إذا بلغت الأمة أبعد شأو فى تقدير الحقوق الانسانية .

(٧) « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ، واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين » .

وفى آية أخرى : « وجزاء سيئة سيئة مثلها ، فمن عفا وأصلح فأجره على الله إنه لا يحب الظالمين » ، وفى آية غيرها : « ولا تستوى الحسنة ولا السيئة (أى فى تأثيرها) ، ادفع بالتى هى أحسن ، فاذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم » يتبين من هذه الآيات أن الاسلام لايبيح العقاب إلا على قدر الاعتداء ، مع اتقاء الله فيه ، فقد صرح بقوله : « إن الله لا يحب المعتدين » ، وفى الآية الثانية ترخيص لمقابلة الاعتداء بمثله ، ولكنه نوه فيها بفضيلة العفو ، فمن عفا قاصدا بعفوه الاصلاح فله أجر عظيم . وفى الآية الثالثة زجر شديد عن الاعتداء .

٨ — « وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا ، إن الله لا يحب المعتدين » .

ومن الاعتداء قتل الجرحى والمستسلمين ، وخدم المحاربين ، وإهانة المأسورين ، وإحراق مزروعات المقاتلين وهدم منازلهم ، والفتك بأبنائهم ونسائهم ومرضاهم وشيوخهم ورجال دينهم . وهذه كلها آداب حربية لم تصل اليها بعض الأمم إلا فى العهد الأخير .

٩ — « وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله » .

هذه الآية تفتح باب السلام العالمى على مصراعيه ، وتتلاءم والنزعة العصرية فى وضع أصول مقررة لأبطال الحرب ، فاذا حدث هذا لا يجد الساعون اليه من الدول الاسلامية غير التأييد بأمر من دينهم ، لو اطلع عليه من هم بسبيل إقرار السلام العالمى لدهشوا أن يكون بين الموروثات الدينية أمر من هذا النوع . ولا أدرى الى أى حد يصل دهش الذين كانوا لايزالون يعتقدون ما اتهم به الاسلام من أنه دين حرب لايهدأ لأهله بال إلا بشنها على الأمم بدون حساب .

(١٠) « ليس بأمانيكم ولا أمانى أهل الكتاب ، من يعمل سوءا يجز به ، ولا يجد له من دون الله ولياً ولا نصيرا » .

أى ليست إرادة الله تساير أمانى قوم وأحلامهم ، ولكنها تنفذ على الكافة ، دون محاباة « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » ، وهذا إيذان خطير من الحق سبحانه وتعالى ، فان أصحاب الأديان يتخيلون أن لهم دالة على الله فيما بينهم ، يتجاوز معها عن صغيرات انحرافاتهم ؛ فصرح للمسلمين بما لا يحتمل التأويل بأن الأمر ليس بامانيهم ولا بأمانىّ أهل الكتاب من قبلهم ، فان العدل لا بد بالغ حده فى معاملتهم .

١١ — « سنة الله التى قد خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا » .

كان الفلاسفة قبل الاسلام وبعده بعدة قرون ، يجهلون أن للاجتماع سننا لا يمكن تعديها وأن لكل أمة أجلا لا يمكن تجاوزه ، كما قال تعالى : « ولكل أمة أجل فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » ؛ فالأمم عند أهل القرآن تولد وتشب وتهرم ثم تتلاشى ، وهو ما نص عليه علم الاجتماع . ولهذه المعرفة أثر فى توجيه الجماعات وقيادتها ، وتحرى أسباب نهوضها وشبيبتها ، ولما كان الفرد لا يحب أن يهرم فيموت ، فاذا انتابته أعراض مرضية خشى أن تفضى به الى الموت ، فاستثار كوامن قواه دفعا لتلك الأعراض ، واتبع وسائل البقاء ليحتفظ بوجوده أطول مدة مستطاعة ، فكذلك الأمم متى ألمت بهذا الناموس كرهت أن تلم بها أعراض من أمراض الاجتماع خشية أن تفضى بها إلى المصير المحتوم للأمم ، فأسرعت للتخلص منها بالوسائل الممكنة .

نكتفى فى هذا العدد بهذه الأصول ونتابع نشر بقيتها فى الأعداد المقبلة إن شاء الله ؟

محمد فريد وجدى

السنة

الظفر بذات الدين

عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « تنكح المرأة لأربع : لمالها ، ولحسبها ، ولجمالها ، ولدينها . فاظفر بذات الدين ، تربت يداك » . رواه الشيخان .

المفردات

الحسب : مايعده الناس من مفاخر الآباء ، مأخوذ من الحساب ؛ لأنهم كانوا إذا تفاخروا عدوا مناقبهم ومآثر قومهم ، ثم حكموا لمن كان أكثرهم مناقب وأوفاهم شرفا . والحسب أيضا الفعال الحسن ، كالجود ، والشجاعة ، وحسن الخلق . وقد حسب حسبا فهو حسيب .

وتربت يداه : فى أصل كلامهم دعاء عليه ، كأنه افتقر حتى لصق بالتراب . لكنهم اكثروا استعمال هذه الكلمة ، وتوسعوا فيها حتى أخرجوها عن حقيقتها ، قصدا الى الانكار ، أو التعجب ، أو التعظيم ، أو الحث كما هنا . وللعرب كلمات تجرى على ألسنتهم ولا يريدون بها معناها الأول . ومن هذا القبيل قاتله الله ؛ لا أب له ، لا أم له .

المعنى

عادات الناس فى الزواج :

يحدثنا صلوات الله وسلامه عليه عن عادات الناس فى الزواج ، ويحلل رغباتهم فيه تحليلا لا يدع لباحث قولا ؛ يبين أن مقاصد الناس فى النكاح على اختلاف نزعاتهم ، وتعاقب أعصارهم ، على أربعة أنحاء ؛ فاما أن تقصد المرأة لمالها ليستمتع به الزوج فى حياته ، ويورثه أولاده منها بعد مماته ، ويخفف به أثقال العيش وأعباء الحياة . وإما أن تراد لحسبها ، يبتغى زوجها العزة بقومها والمنزلة بشرفها وجاهها ؛ والمصاهرة لحمة كلحمة النسب . وإما أن ترغب لجمالها ، إذا كان الزوج عبد الهوى وأسير الشهوات .

سوء اختيار الزوجة ومغبته :

تلك شئون الكثرة الكاثرة من النـاس إذ يقصدون إلى النكاح . وما أسوأ العاقبة ، وأنكد الحياة ، ، إذا استحوذت المرأة على الرجل فاستعبدته بمالها ، أو اقتنصته فى شرك

حسبها وجمالها ! هنا لك تكون هى القيمة على الزوج ، والحاكمة بأمرها والمستبدة برأيها ، ويكون الزوج هو العبد المطيع ، والذليل المسخر لما تريد المرأة وتهوى ، وهنالك الطامة الكبرى ، والبلاء الأعظم .

اختيار المرأة الصالحة وأثره :

أما الكملة من الرجال — وما أقلهم — فهم الذين يرغبون فى المرأة لدينها ؛ فيجدون فيها السكن لنفوسهم ، والطمأنينة لقلوبهم ، والأمن على أموالهم وأعراضهم . ذلك بأن الحسب عندهم هو التقى ، وأن الغنى غنى النفس ، وأن الجمال جمال الدين والخلق . لكن الله تعالى يهب لهم من ذوات الدين ما فقدوا وخيرا مما فقدوا من ذوات الحسب والنسب ، وربات المال والجمال . وفى الدين الخير كله لمن باع الحياة الدنيا بالاخرة فربحهما جميعا ؛ وفى الدنيا الشر كله لمن اشترى الفانية بالباقية نخسرها جميعا ؛ ومصداق ذلك ما رواه الطبرانى فى الأوسط عن أنس رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم : من تزوج امرأة لعزها لم يزده الله إلا ذلا ، ومن تزوجها لمالها لم يزده الله إلا فقرا ، ومن تزوجها لحسبها لم يزده الله إلا دناءة ، ومن تزوج امرأة لم يرد بها إلا أن يغض بصره ، ويحصن فرجه ، أو يصل رحمه ، بارك الله له فيها وبارك لها فيه . وفى تجاريب الحياة معتبر وذكرى .

وغى عن البيان أنه صلوات الله وسلامه عليه إنما يرغب عن ذوات الحسب ، والنسب ، والجمال ، إذا عرين عن الدين ،وتجردن من فضائله . وأما إذا تحلت ذات الدين بخصلة من الخصال الثلاث ، أو بهن جميعا فذلك علاوة فى الفضل ، وزيادة فى الحسنى ، لا يأباها الدين الحنيف ، بل يدعو إليها ، ومن ثم نراه ينفر من نكاح المرأة الوضيعة الحسب ، أو المجهولة النسب إلا من أمثالها ؛ لأن العرق دساس ، وكل إناء بما فيه ينضح ، كما نراه يرغب فى النظر الى المرأة حين خطبتها خشية أن يخدع فيها فيعاشرها على مضض ، أو يفارقها على نكد . وقد حظيت أمهات المؤمنين — لا سيما خديجة وعائشة ، رضوان الله عليهن — بهذه المناقب أو أكثرها مضافة الى الدين والخلق والأسوة الحسنة والتربية الرشيدة . وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء . وجملة القول أن الدين هو الأساس الأول ، لمن يختارها الرجل شريكة حياته ، وموضع ثقته ومثابة هناءته وسعادته ، فاذا حظى فيها بمنقبة فوق ذلك فما أخلقه بشكر النعمة وتقوى الله فيها .

بم تعرف المرأة الصالحة ؟

وتعرف ذات الدين بالمنبت الكريم ، والبيئة الصالحة ، والبيت التقى المهذب ، والسيرة النقية الطاهرة . ومهما أوغل الناس فى الفساد والغش ، وسرت عدوى الرذيلة الى الفضيلة ، والتبست الأمور واشتبهت المسالك ــ فان للصلاح نورا يبدد الظلام ، ويخترق الحجب ، ويدل

رواده عليه ويهديهم السبيل اليه . فان عثر بعد قصد صحيح ذو قلب سليم ، وطوية صالحة ـ وقلما يعثر ـ فسرعان ما يقوم على قدميه مطمئنة نفسه ، ذاهبة كربته « والعاقبة للتقوى »

ويتصل بالأغراض السابقة ما نرى الآن من ثقافات المرأة المختلفة ، وفنون تربيتها المتكاثرة فما كان منها فى الخلق والأدب ، وواجبات الزوجية والأمومة ، وحقوق البيت والولد ـ فهو راجع الى دينها ؛ وما كان منها ، وهو الأعم الأغلب ، فى فنون العيش ، ومزاحمة الرجال ، وضروب الزينة ، ومفاتن الحياة ـ فهو مردود الى المقاصد الأخرى فى زواجها . والذى نعنيه أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد أبان أمهات الأغراض فى النكاح ، وأن ما جد فى المدنية الزائفة ، والحضارة المقيتة ، فهو متشعب عنها ومردود اليها ، وأن الدين ـ ومنه التربية الرشيدة ـ لا يزال هو المقصد الأسمى ، والمطمح الأعلى ، لمن يبتغى عزة خالصة ، وحياة طيبة .

اختيار الرجل الصالح :

وكما ينبغى للرجل أن يبحث عن ذات الدين فيظفر بها ، ينبغى كذلك للمرأة أو وليها أن يتخيرا ذا الدين والخلق فيظفرا به ، وهنالك توضع اللبنة الأولى فى بناء البيت الصالح التقى ، والأسرة الكريمة المهذبة ، بل الأمة المرهوبة الجناب ، الرفيعة المنزلة .

المشاكلة بين الزوجين :

ومما هو جدير بالنظر ، رعاية المشاكلة بين الزوجين فى حظوظ هذه الدنيا ؛ فقد حدثنا التاريخ ، وأرتنا المشاهدات ، أن المرأة لا تحتفل بمن كان دونها حسبا ، أو مالا ، أو ثقافة ؛ فتضطرب الحياة الزوجية حينئذ ، وتسوء مغبتها . وأما إذا كان الزوج أكثر مالا وأعز نفرا ، فهو الرجل عندها كل الرجل . ولما كان للحسب من بين هذه الحظوظ مكانته الأولى ، قدرته الشريعة الغراء قدره ، وحلت عقدة النكاح إذا خدعت المرأة بزوج لم يكن لها كفئا .

تنشئة البيت على الدين والخلق :

وكما فى تعبيره صلى الله عليه وسلم بالظفر ، الذى هو غاية البغية ومنتهى الأمل — إثارة للرغبة الصادقة فى المرأة الصالحة ؛ فيه كذلك إشارة واضحة إلى أولياء البنت والقوامين عليها ، أن ينشئوها على الدين والفضيلة ، وحقوق الزوج والمنزل . فليعلموا أنها تربة الولد ومنبته ، وعماد هذا الوجود وبهجته ، وأنها خلقت سريعة التأثر بما تنشأ عليه من خير وشر ، قوية التأثير بما طبعت عليه أو تأثرت به . فهى ـ ولا مراء ـ أشد من الرجل إثارة وأبلغ فى النفوس تأثيرا ؛ لأن عقلها من وراء قلبها ، وأما الرجل فإن قلبه من وراء عقله . وشتان ما بين النهجين . وكم رأينا من زوج صالحة أنقذت زوجها من بؤرة الفساد ، وهدته السبيل السوى ، وأخرى فاسدة عكست عليه أمره وفتنته فى دينه ، وكانت نكدا له ووبالا عليه . وقلما نرى رجلا

صالحا قوّم زوجه المعوجة وغير من طباعها . ومن هنا كانت العناية باختيار المرأة الصالحة أشد من العناية باختيار الرجل الصالح .

مصابنا فى بيوتنا وأولادنا :

أما بعد ، فإذا راعك هول مصابنا فى بيوتنا وأولادنا ، بل فى أموالنا وأخلاقنا ، فاعلم أن أساس ذلك كله هو المرأة ؛ ذلك بأنها عندنا واحدة من إثنتين ؛ جاهلة خرقاء ، مظلمة القلب والبصـيرة ، صرفها جهلها عن الخـير ، وأرداها خرقها فى الشر ؛ ومتعلمة ثرثارة ، أسفّت فى اللهو والترف ، وتسكعت فى المجامع والأندية ، وثارت على الأهل والولد ، فكانت شرا من أختها وأضل سبيلا !

مصابنا فى إحجام الشباب عن الزواج :

والى رسوخ الجهل ، وسوء التربية ، وإن شئت فقل الى عُرى المرأة من الدين والفضيلة ، يرد مصابنا فى إضراب فريق من الشباب عن الزواج ، وإيثار فريق آخر غير المسلمة على المسلمة ، حتى عرضت الفتاة فى الطرقات والأسـواق كما تعرض السلع للتجارة ظنا من أهلها وذويها أن ذلك يرغب الشبان فيها ، مع أن هذا لا يزيدها عندهم إلا احتقارة وإزدراء ، ولا يزدادون به إلا نفورا وإباء . ومن وراء الاحجام عن الزواج انحلال الأمة ، وتقويض بنائها ، وضياع أخلاقها .

وإنما الأمم الأخـلاق ما بقيت فإن همو ذهبت أخلاقهم ذهبوا

كلمـة إلى ولاة الأمور :

فإذا كانت المرأة كما يقول علماء الاجتماع بحق — أساس نهضة الأمم ونخارها ، ومبعث قوتها وآمالها ، وعنـوان عزها وسعادتها ، إذا صلحت صلح المجتمع كله وإذا فسدت فسد المجتمع كله ؛ إذا كانت كذلك فلينظر ولاة الأمور والقـوامون على التربية أين يضعونها ؟ وليعلموا أن الله سائلهم عن شرعتها ومنها جها . وليوطنوا أنفسهم على أن يجعلوا الدين عمادها والفضيلة ملاكها ، وإلا جنوا عليها ، وفقدوا خلقها ؛ وإذاً لا يجدون العلم إلا مدرجة للشر وسبيلا إلى الفساد « والبلد الطيب يخرج نباته بإذن ربه ، والذى خبث لا يخرج إلا نكدا » ؟

طه محمد الساكت
المدرس بالأزهر

المشكلة الفلسفية العظمى

التأليه العقـــلى

— ٧ —

المظهر الفلسفى لفكرة الألوهية

ب — الإدراكات الحديثة

تتمة البحث فى المحامد الإلهية :

(٢) نظرية التعيين الإلهى : يوشك مجهود الفلاسفة المؤلهين فى القرنين الأخيرين أن يكون منحصرا فى بحث نظرية التعين الإلهى ، وقد صدروا فى هذا البحث عن مبدأ مؤسس على دعائم متينة من المنطق ، وهو وضعهم أنصار فكرة الانفصال الإلهى وجهاً لوجه مع أشياع مذهب وحدة الوجود أو الحلول الذى كانت المدرسة الألمانية على الأخص هى الممثلة الوفية له . وكانت تلك المواجهة بين المذهبين المتعارضين على النحو التالى :

من المعروف فى البيئات الفلسفية أن الوحديين والحلوليين قد وجهوا أحد سهام النقد الى نظرية الانفصال التى تقتضى التشخص أو التعين اقتضاءا ضروريا ، ولما كان التعين يستلزم التحديد ، ولما كان التحديد حصرا ، ولما كان الحصر متناقيا مع الكمال الإلهى ، فقد أدى التعيين الى جحود الألوهية من أساسها ، إذ من القضايا البديهية لدى الوحديين قولهم : كل تحديد جحود ، أو كل تشخص مناف للكمال الذى هو الاطلاق واللانهائية .

ولكن أتباع نظرية الانفصال يردون على خصومهم بأن ذلك يكون حقا لو أريد بكلمتى اللانهائية والإطلاق معنى اللامحدودية ، أما والمراد هو العكس أى التعيين الكامل المطلق ، فإن ذلك يكون منسجما مع الكمال أشد انسجام ، وهم لا يكتفون بهذا الدفاع ، بل يهاجمون نظرية الوحدة والحلول على لسان أحد زعمائهم وهو إميل سيسيه فى كتابه « محاولة فى الفلسفة الدينية » الذى نشره فى سنة ١٨٥٦ بقولهم . إن التحديد والجحود — فضلا عن أنهما غير متلازمين كما يزعم أنصار فكرة الانفصال — هما متعارضان أشد أنواع التعارض ، أى هما كالموجود واللاموجود ، إذ بقدر ما يفوز الكائن من مقتضيات التحديد أى من المميزات التى تعينه وتفصله من غيره هو يشغل درجة عليا أو دنيا فوق سلم الوجود بالنسبة الى ما هو أقل أو أكثر منه فوزا بهذه الميزات ، وبعبارة أوضح . إن الكائن الأدخل فى اللامحدودية هو الأقل أحقية ، والكائن الأكثر فوزا بعوامل النعيين والتحديد هو الأعمق فى الأحقية ،

وبالتالى هو الأقرب الى الكمال . ومن دلائل ذلك أن ما بالفعل هو أقدر على التأثير مما هو بالقوة ، وأن الكائن ذا الصفات والمميزات أثبت من الهيولى أو العماء . وعلة هذا الرجحان هى وجود التعيين فى الأول وانسلابه من الثانى ، وهذا يقتضى أن يكون الإله هو الموجود الأوحد الجامع لكل عوامل التعيينات والتحديدات ، إذ هو وحده الكامل المطلق .

غير أن هذه الفكرة لم تسلم من الطعنات التى سددها إليها الخصوم بقولهم : إن تشخص الإله يحصره فى جهة من الجهات الست ويخضعه لسلطان الحس ، وبالتالى يهوى به الى دوائر المادة ويدخله فى نطاق المكان والزمان ، وهذا متناف مع الألوهية التى لا تثبت إلا بالجلال عن كل انحصار وخضوع . ولكن أنصار هذا الرأى يجيبون على ذلك الاعتراض بأن معنى التشخص فى جانب الإله ليس هو فى جانب الموجودات الأخرى .

(٣) مشكلة الشر — تعد هذه المشكلة من أهم المشكلات التى دار حولها أعنف الجدل وأقساه فى الشرق والغرب ، إذ قسم الباحثون الشر إلى ثلاثة أقسام : أولها الشر الطبيعى وهو الآلام المادية ، وثانيها الشر الميتافيزيكى أو إلما بعد الطبيعى وهو النقش الموجود فى الكائنات ، وثالثها الشر الأدبى وهو الرذائل والآثام ، وبعد أن قسموه هذا التقسيم شرعوا يتساءلون كيف ينسجم وجود هذا الشر بأنواعه الثلاثة ، أو فى مظاهره الثلاثة مع خيرية الإله المحضة النقية ؟ وكيف يمكن أن تكون العلة الفاعلة البناءة المحافظة التى شملت بعنايتها كل شىء هى علة الشر الهدام ؟

أجاب على هذا التساؤل عدد كبير من الفلاسفة المفكرين فى العصور الوسطى وفى العصر الحديث ، وقد أردنا أن نستأنس هنا بشىء من إجابات أفذاذهم لنضع أمامك صورة أمينة من البحوث القيمة .

رأى ابن سينا :

يصور ابن سينا رأيه فى هذه المشكلة الخطيرة التى دوخت الفكر منذ عهد أرسطو ، بل منذ عهد الفرس الى اليوم تصويرا قيما فى إشاراته فيقول : « المسألة الثامنة فى كيفية دخول الشر فى القضاء الإلهى » : « إشارة الأمور الممكنة فى الوجود منها أمور يجوز أن يتعرى وجودها عن الشر والخلل والفساد أصلا ، ومنها أمور لا يمكن أن تكون فاضلة فضيلتها إلا ويكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات ، وفى القسمة أمور شرية إما على الإطلاق وإما بحسب الغلبة ، وإذا كان الجود المحض مبدأ لفيضان الوجود الخيرى الصواب كان وجود القسم الأول واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية ومايشبهها . وكذلك القسم الثانى يجب فيضانه ، فإن فى ألايوجد خير كثير ولا يؤتى به تحرزا من شر قليل

شرا كثيرا ، وذلك مثل خلق النار ، فإن النار لا تفضل فضيلتها ولا تكمل مئونتها فى تتميم الوجود الا أن تكون بحيث تؤذى وتؤلم مايتفق لها مصادمته من أجسام حيوانية ، وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن أن تكون لها فضيلتها إلا أن تكون بحيث يمكن أن تتأدى أحوالها فى حركاتها وسكوناتها — وأحوال مثل النار فى تلك أيضا — الى اجتماعات ومصاكاة مؤذية وان تتأدى أحوالها وأحوال الأمور التى فى العالم الى أن يقع لها خطأ فى عقد ضار فى المعاد وفى الحق أو فرط هيجان غالب عامل من شهوة أو غضب ضار فى أمر المعاد وتكون القوى المذكورة لا تغنى غناها أو تكون بحيث يعرض لها عند المصادمات عارض خطأ وغلبة هيجان وذلك فى أشخاص أقل من أشخاص السالمين فى أوقات أقل من أوقات السلامة ، ولأن هـذا معـلوم فى العنـاية الأولى ، فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل فى القـدر بالعرض كأنه مثلا مرضى به بالعرض (١) » .

« وهم وتنبيه ، ولعلك تقول هلا أمـكن أن يبرأ القسم الثانى عن لحوق الشر ؟ فيكون جوابك أنه لو برئ عن أن يلحقه ذلك لـكان شيئا غير هذا القسم ، وكان القسم الأول وقد فرغ منه ، وإنما هذا القسم فى أصل وضعه مما ليس يمـكن أن يكون الخير الـكثير يتعلق به إلا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند المصادمات الحادثة ، فاذا برىء عن هذا فقد جعل غير نفسه وكأن النار جعلت غير النار ، والماء غير الماء ، وترك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة غير لائق بالجود على ما بينا (٢) » .

(يتبع)

الدكتور محمد غلاب
أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية

(١) و (٢) انظر المسألة الثامنة من النمط السابع من الاشارات .

لسان الحال

قالوا لسان الحـال أبلغ من لسان المقال ، وقد سماه ابن عبد ربه الامام الأديب : النطق بالدلالة ، ومثل له بطرفة فقال : حـدث العباس بن الفرج الرياشى قال نزل النعمان بن المنذر (ملك الحيرة فى الجاهلية) ومعه عدى بن زيد العبادى فى ظل شجرة مورقة ليلهو هناك .

فقال له عدى : أبيت اللعن ، أتدرى ما تقول هذه الشجرة ؟

فقال النعمان : ما تقول ؟

قال عدى بن زيد تقول :

رب شرب قد أناخوا حولنا … يمزجون الخمر بالمـاء الزلال
ثم أضحوا عصف الدهر بهم … وكذلك الدهر حالا بعـد حال

حياة رجالات الإسلام

خالد بن الوليد

— ١١ —

لم يزل خالد رضى الله عنه منذ أسلم حظى المكانة عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولم يعدل به أحدا من أصحابه فيما حزبه ، يوليه أعنة الخيل ، ويبعثه أميرا على سراياه ، ويعقد له على كتائب جيوشه الظافرة ، ويرسله معلما ، وداعيا الى الله ، وإذا كانت عبقرية خالد العسكرية من العبقريات القاهرة الغامرة حتى غلبت على سائر خصائصه وفواضله فى جوانب الحياة الانسانية ، فلم تجعل لجانب آخر ذكرا معها فى سجل الخلود ، فلم يجهل التاريخ فضائل خالد كإمام من أئمة الدين ومعلميه ، اختاره رسول الله صلى الله عليه وسلم معلما لكتاب الله وسنة نبيه ، ومبينا لمعالم الاسلام ، وهذا لا يكون إلا عن يقين من رسول الله صلى الله عليه وسلم بفقه خالد فى الاسلام ، وعلمه بالكتاب والسنة .

روى أصحاب السير والتاريخ أن النبى صلى الله عليه وسلم بعث خالدا على سرية الى بلحارث ابن كعب بنجران ، وأمره أن يدعوهم الى الاسلام قبل أن يقاتلهم ثلاثا ، وقال له « فان استجابوا لك فاقبل منهم ، وأقم فيهم ، وعلمهم كتاب الله وسنة نبيه ومعالم الاسلام ، فان لم يفعلوا فقاتلهم » فخرج إليهم خالد حتى قدم عليهم ، فبعث الركبان يضربون فى كل وجه ، ويدعون الناس الى الاسلام ، ويقولون : أيها الناس أسلموا تسلموا ، فأسلم الناس ، ودخلوا فيما دعاهم إليه ، فأقام خالد فيهم يعلمهم معالم الاسلام وكتاب الله وسنة نبيه ، وقد سجل خالد لنفسه هذه المنقبة العظمى فى كتاب أرسله الى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فيه :

« بسم الله الرحمن الرحيم . لمحمد النبى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، من خالد بن الوليد ، السلام عليك يارسول الله ورحمة الله وبركاته ، فانى احمد اليك الله الذى لا إله إلا هو ، أما بعد يارسول الله ، صلى الله عليك ، فانك بعثتنى الى بنى الحارث بن كعب ، وأمرتنى اذا أتيتهم ألا أقاتلهم ثلاثة أيام ، وأن أدعوهم الى الاسلام ، فان أسلموا قبلت منهم ، وعلمتهم معالم الاسلام ، وكتاب الله وسنة نبيه ، وإن لم يسلموا قاتلتهم ، وإنى قدمت عليهم فدعوتهم الى الاسلام

ثلاثة أيام كما أمرنى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وبعثت فيهم ركبانا ، قالوا : يابنى الحارث أسلموا تسلموا ، فأسلموا ولم يقاتلوا ، وأنا مقيم بين أظهرهم ، آمرهم بما أمرهم الله به ، وأنهاهم عما نهاهم الله عنه ، وأعلمهم معالم الاسلام ، وسنة النبى صلى الله عليه وسلم ، حتى يكتب الىّ رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والسلام عليك يارسول الله ورحمة الله وبركاته » .

وقد أجابه رسول الله صلى الله عليه وسلم فكتب إليه « بسم الله الرحمن الرحيم ، من محمد النبى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) الى خالد بن الوليد ، سلام عليك ، فانى أحمد إليك الله الذى لا إله إلا هو ، أما بعد فان كتابك جاءنى مع رسولك تخبر أن بنى الحارث بن كعب قد أسلموا قبل أن تقاتلهم وأجابوا الى ما دعوتهم اليه من الاسلام ، وشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبد الله ورسوله ، وأن قد هدا هم الله بهداه ، فبشرهم وأنذرهم ، وأقبل وليقبل معك وفدهم ، والسلام عليك ورحمة الله وبركاته » .

وفى كتاب خالد رضى الله عنه الى جانب تسجيله ما طواه التاريخ من جوانب أخرى مضيئة فى شخصيته ، ناحية تلفت نظر الباحث ، ذلك أن النبى صلى الله عليه وسلم حينما أرسل خالدا الى بنى الحارث ، أمره بالاقامة فيهم إماما معلما ، يبين لهم معالم الاسلام ، ولكن خالدا ــ وهو القائد المفطور على حب الحرب ــ لم تكن نفسه لتسكن الى الهدوء بعد أن أدى مهمته الحربية ، وتم على يديه إسلام بنى الحارث ، وعلمهم معالم الاسلام ، بل حنت نفسه الكبيرة الى الجلاد إرضاء لما فى طبعه من خصائص عسكرية فائقة ، فكتب الى النبى صلى الله عليه وسلم بانتهاء أمره ، وانتظار أمره ، وكأن هذا تلميح من خالد إلى ما يريد ، وقد لمح ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأجابه الى رغبته ، واستقدمه ومعه وفد بنى الحارث ، فأقبل بهم خالد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلما رآهم قال : من هؤلاء القوم الذين كأنهم رجال الهند ؟ قيل يا رسول الله هؤلاء رجال بنى الحارث بن كعب ، فلما وقفوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم سلموا عليه ، وقالوا : نشهد أنك رسول الله ، وأنه لا إله إلا الله ، فقال رسول الله وأنا أشهد أن لا إله إلا الله وأنى رسول الله ، ثم قال رسول الله أنتم الذين إذا زجروا استقدموا ؟ فسكتوا فلم يراجعه منهم أحد حتى ذكر ذلك أربع مرات ، فقال أحدهم يزيد بن عبد المدان : نعم يا رسول الله نحن الذين إذا زجروا استقدموا ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لو أن خالدا لم يكتب الىّ أنكم أسلمتم ولم تقاتلوا لألقيت رءوسكم تحت أقدامكم ، فقال متكلمهم يزيد بن عبد المدان : أما والله يا رسول الله ما حمدناك ولا حمدنا خالدا ، قال : فمن حمدتم ؟ قالوا : حمدنا الله عز وجل الذى هدانا بك ، قال : صدقتم ، ثم قال لهم : بم كنتم تغلبون من قاتلكم فى الجاهلية ؟ قالوا : لم نكن نغلب أحدا ، قال : بلى قد كنتم تغلبون من قاتلكم ، قالوا : كنا نغلب من قاتلنا يا رسول الله أنا كنا نجتمع ولا نتفرق ، ولا نبدأ أحدا بظلم ، قال : صدقتم .

هذا ملخص رواية يجمع عليها المؤرخون فى شأن بعث خالد الى بنى الحارث ، وهى صريحة فى أن خالدا رضى الله عنه ذهب إليهم أمير سرية يدعوهم الى الاسلام ويعلمهم الكتاب والسنة وأنه أتم مهمته على خير وجه ، وأنه كتب الى النبى صلى الله عليه وسلم بذلك ، فاستقدمه مع وفد القوم ، ولكن بعض المؤرخين يسوق رواية أخرى فى بعث خالد الى اليمن فى نفس التاريخ الذى ذكر أن البعث الى بنى الحارث كان فيه ، وهى مختلفة كل الاختلاف مع الرواية الاجماعية الأولى ، لأنها تجعل سرية خالد لم توفق فى مهمتها ، وتذكر أن على بن أبى طالب هو الذى حقق المقصد بعد قفول خالد بأمر النبى صلى الله عليه وسلم ، وفى رواية ثالثة أن خالدا ذهب فى جند ، وعليا فى جند آخر ، وإن التقيا فالأمير على ، حدث الطبرى عن البراء بن عازب قال : بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم خالد بن الوليد الى أهل اليمن يدعوهم الى الاسلام ، فكنت فيمن سار معه ، فأقام عليهم ستة أشهر لا يجيبونه الى شىء ، فبعث النبى صلى الله عليه وسلم على بن أبى طالب ، وأمره أن يقفل خالد ومن معه ، فان أراد أحد ممن كان مع خالد بن الوليد أن يعقب معه تركه ، فكنت فيمن عقب معه ، فلما انتهينا الى أوائل اليمن بلغ القوم الخبر ، فجمعوا له ، فصلى بنا الفجر ، فلما فرغ صفنا صفا واحدا ، ثم تقدم بين أيدينا فحمد الله وأثنى عليه ، ثم قرأ عليهم كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأسلمت همدان كلها فى يوم واحد ، وكتب بذلك الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلما قرأ كتابه خر ساجدا ، ثم جلس فقال : السلام على همدان ، السلام على همدان ، ثم تتابع أهل اليمن على الاسلام .

والناظر فى الروايتين بعين الباحث الناقد يدرك أن هناك قصتين فى بعثين مختلفين كان فيهما خالد بن الوليد أمير سرية ، وأنه أتم مهمته فى أحدهما وهو بعثه الى بنى الحارث بن كعب بنجران ، وأنه استقدم مع وفد القوم ؛ فقد جرى حديثهم على ما سقناه فى صدر المقال ، وأما البعث الآخر فهو الذى كان الى أهل اليمن عامة ، وجماعهم فى همدان ، ومن الجائز أن يكون خالد توجه بسريته الى جهة ، وأرسل على بن أبى طالب الى جهة أخرى . فاذا التقيا فالأمير على ابن أبى طالب ، على حد بعض الروايات ، ومن الجائز أن يكون خالد قد أرسل الى أهل اليمن فأبطأ عليه القوم ولم يجيبوه ، فأرسل على بن أبى طالب ليتمم مابدأ خالد ، فاستجاب له القوم . ويبقى موضع النظر فى تحديد زمن البعثتين .

ونحن نميل إلى وقوع خطأ فى تحديد زمن احدهما ، ولعل الأقرب أن بعث خالد الى بنى الحارث كان فى أخريات سنة تسع ؛ فجعل فى السنة العاشرة تأثرا بالبعث الثانى الذى كان فيها ، ويعضد ذلك أن عليا قدم من بعثه الى اليمن ووافى النبى صلى الله عليه وسلم بمكة فى حجة الوداع ، ويحكى ابن هشام أن عليا غزا اليمن مرتين ، ومهما يكن من شىء فان رواية بعث على الى همدان واسلامها على يديه ، لا تدفع بعث خالد الى بنى الحارث واستجابتها له وإقامته فيهم زمنا معلما لهم معالم الاسلام وكتاب الله وسنه نبيه صلى الله عليه وسلم ؟

صادق ابراهيم عرجون

المدخل الى دراسة الفلسفة الاسلامية

— ٩ —

الفصل الثالث

الدين الاسلامى

« فى الكلمة السابقة انتهى الكلام عن فلسفة اليهود الإلهية والطبيعية وعن صلتها بمذهب التثليث الذى وضع أفلاطون أساسه ، وبذلك تم الفصل الثانى . واليوم نبدأ فى الفصل الثالث الحديث عن الدين الاسلامى والصلة بينه وبين ماسبقه من دين وتفكير ، وعن أهم ما لا يتفق منه والفلسفة الاغريقية » .

لكن ذلك التزاوج ـ الذى بيناه ـ بين العقيدة اليهودية والميتافيزيقا الأغريقية لم ينتج فلسفة فحسب ، بل تولد عنه أيضا دين ؛ فالمسيحية الخارجة من اليهودية لم تلبث أن تشربت رويدا رويدا بالأفهام والتصورات الفلسفية للاغريق بواسطة بولس الرسول ، وبواسطة مؤلف الانجيل ، كما قال القديس يوحنا ، وبواسطة آباء الكنيسة (١) لقد شرب اللاهوت المسيحى من الينابيع نفسها التى شربت منها المذاهب الأفلاطونية الجديدة ، فظهرت فيه مشابهات كثيرة لهذا المذهب الفلسفى ، وإن كان قد افترق عنه فى عدة نقط أساسية .

لقد استند اللاهوت المسيحى ، مثل المذهب الافلاطونى الجديد ، إلى مذهب التثليث ؛ فالأقانيم الإلهية الثلاثة واحدة فيهما ، وهى كما سماها المسيحيون الأب والابن والروح القدس ، بل إن نظرية المثل الافلاطونية نجدها عند القديس كليمانت الاسكندرى كما عند افلوطين (٢).

لكن الروح الإلهية أو روح القدس ليس روح العالم كما سبق، بل هو عند المسيحيين الحب الإلهى الذى يجعل الله يحب مقدما جميع الكائنات التى سيخلقها ، بل انه يخلقها لأنه يحبها (٣) . وكذلك بينما رأينا الأقانيم الثلاثة غير متساوية فى كل شىء عند الافلاطونيين المحدثين ، نجدها فى منزلة سواء عند المسيحيين كما هو معروف .

---

(١) « ريفي — Réville » تاريخ عقيدة ألوهية يسوع المسيح فصل ٢ ، ٣ (٢) زيلر — Zeller نفس المرجع السابق له عن افلوطين ، و « فوييه Fouillée تاريخ الفلسفة ص ١٨٠ ، وفلسفة افلاطون حـ ٣ ص ٢٩٩ — ٣٠٥ (٣) « فوييه — Fouillée » فلسفة افلاطون حـ ٣ ص ٣١٢

إزاء هـذين الدينين : اليهودية والمسيحية ، المثلثين على درجات مختلفة والمجمّعين لهـذا قليلا أو كثيرا ، ماذا يـكون موقف العقلية السامية المفرقة تمـاما ؟ وبعبارة أخرى ، ما هى التغيرات التى كان يجب أن تدخل على العقائد اليهودية والمسيحية لتصير دين العرب ؟

إنه فى العهد الذى ظهر فيه النبى محمد عليه السلام كانت التأثيرات اليهودية والمسيحية قوية جدا فى أهم أقطار الجزيرة العربية .

ففى مملـكة الحيرة ومملـكة غسان كانت المسيحية ، وفى اليمن سادت اليهودية ثلاثة قرون ثم انتصرت المسيحية عام ٥٢٤ م بفضل الفتح الحبشى ، كما كانت اليهودية كذلك فى يثرب وما حولها ، وهكذا كانت الجزيرة العربية على وشك أن يصبح نصفها للدين اليهودى و نصفها الآخر للدين المسيحى ، ولـكن قدر لها ألا تـكون يهودية او مسيحية بظهور النبى محمد فيها .

لقد جاء محمد وكون بشجاعة عجيبة التصور خطة ضخمة ترمى الى جمع كافة وجوه النشاط ، التى كانت على قوتها تذهب فى المنازعات الداخلية لغزو العالم ، ورأى أن الرابطة التى تستطيع جمع هذا النشاط وتوحيده هى رابطة الدين ، إذ هى التى فى مقدورها أن توحد بين القبائـل العربية ، وأن تجعل من شجعان العرب جيشا منظما فى يد زعيم واحد له أهدافه وغايته .

لـكن الاشراك الوثنى العربى كان يجعل لـكل قبيلة صنما خاصا بها عدوا لغيره من الأصنام؛ فـكان إذاً أداة تفريق لا أداة جمع وتوحيد ؛ وكذلك الدين اليهودى ليس بطبعه دينا عالميا يدعو تحت لوائه الناس جميعا على اختلاف أجناسهم ويجعلهم بمنزلة سواء ، وأخيرا كان الدين المسيحى يظهر فى نظر رجال الصحراء ، الذين تتحرك فيهم شهوات حسية جامحة ، كأنه دين رهبان لادين كفاح وقتال وغلَب ونصر ، ويضاف إلى هذا أن الدين اليهودى والدين المسيحى كانا يمثلان عقيدة التثليث وطريقة التفكير المجمعة ، وذلك لايتعارض تمـاما والعقلية العربية .

لم يكن بد إذاً من دين جديد يتناسب والروح العربية ، أى دين يتفق والعقلية المفرقة كما كان يجب أن يرتبط فى الوقت ذاته ارتباطا وثيقا بالتقاليـد اليهودية المسيحية الـكبرى لـكى يستطيع أن يضم تحت لوائه جميع سكان الجزيرة العربية بما فيهم اليهود والمسيحيون .

فالاسلام ، كما سنبين ، ليس فى حقيقة الأمر إلا الدين اليهودى المسيحى (١) بعد أن صهر فى العقلية المفرقة وخلص من كل آثار العقلية المجمعة .

فى الدين اليهودى المسيحى سُـد الفراغ الذى كان بين الخالق والمخلوق بسلسلة متدرجة من الـكائنات الوسطى كما سبق أن بيناه . وهذا التدرج نراه فى الملأ الأعلى بين الملائكة ، كما نراه فى ملأ الأرض بين بنى الانسان ؛ الذين فيهم أنبياء ورسـل ، وقـديسون وكهنة

(١) أشرنا فيما سبق إلى عدم صحة هذه القضية على الوجه الذى يريد المؤلف (المترجم)

على درجات مختلفة من أعلى الى ما دون ، وبذلك تتم الصلة بين الكائن الأعلى أو الله وبين خلقه جميعا .

وقد كان على النبي العربي أن يفكر فى حذف هذه المتوسطات حذفا تاما لو كان يدعو الى دين جديد حقا من كل وجه ، لكنه لم يدع ولم يزعم ذلك ؛ فان الله لم يرسله لمحو وحى موسى ووحى عيسى عليهما السلام ، بل لتنقيتهما مما دخل فيهما من غريب وتحريف ، ولتكميل ما يكون فيهما من نقص ، والقرآن شاهد بذلك فى كثير من آياته .

وقد كان من الطبيعى أن يبدأ بالحملة على عقيدة التثليث (١) ، ليكون المسيح نبيا عاديا لا ابنا لله لأن القول بأن لله ابنا « تكاد السموات يتفطرن منه ، وتنشق الأرض ، وتخر الجبال هدا » ؛ وليكون عمل روح القدس ، الذى احتفظ باسمه ملكا من الملائكة ، أن يكون وسيطا فى الوحى الالهى إلى موسى وعيسى ومحمد على السواء (٢) .

ويستمر الملائكة فى الاسلام على كثرتهم فى اليهودية والمسيحية ، لكنهم لم يستمروا أنصاف إله كما كانوا ، والدليل على ذلك قصة خلق آدم وأمر الملائكة بالسجود له . هذه القصة التى تتكرر فى القرآن كثيرا (٣) ، والتى الغرض منها تأكيد العقلية المفرقة والحط من شأن الملائكة وبيان أنهم لا شأن لهم فى الخلق أو فى شىء منه ، بل الأمر كله لله وحده ، حتى إنه أمرهم بالسجود لآدم الذى صنعه بيديه ! وهذا على ما نعتقد هو الحل الوحيد الممكن لهذا اللغز العجيب الذى يحير الباحث ، والذى يتلخص فى أمر الله ملائكته المقربين بالسجود لآدم وهو أدنى منهم جميعا منزلة ، والذى يصبح واضحا جليا بمجرد أن وجدنا مفتاحه (٤) .

النبي فى نظر اليهود والمسيحيين إنسان يقيم فيه روح القدس أى روح الله ، فالوحى عنده ليس إلا إلهاما عاما لا يحدد أفعاله ولا أقواله فى تفاصيلها (٥) . أما النبي فى الاسلام فهو وسيط بين الله وخلقه لتبليغهم وحى الله الذى يحمله إليه جبريل ؛ فالوحى هذا أو القرآن ليس إلا كلام الله نفسه الأزلى الخالد الذى كان فى اللوح المحفوظ قبل خلق العالم ، وكل ما ينطق به النبي أو يفعله ليس إلا من وحى الله له . وبعبارة واحدة ، النبي اليهودى أو المسيحى هو إنسان الروح ، أما النبي الأسلامى فهو إنسان الحرف ، مادام القرآن خطاب الله نفسه .

---

(١) القرآن ٤ : ١٧١ ، ٥ : ٧٣ (٢) القرآن ٢ : ٨٧ و ٢٥٣ ، ٥ : ١١٠ ، ١٦ : ١٠٢ ، والبيضاوى ح ١ ص ٥٢٧ : « أى جبريل » . (٣) لا حاجة لبيان المواضع التى أشار المؤلف إلى ورود هذه القصة فيها فى القرآن ، فهى معروفة لمن يعرف فى القرآن . (المترجم) . (٤) راجع « جولد تسهير » فى مقاله « احترام الأولياء عند المسلمين » الذى ظهر فى مجلة تاريخ الأديان ح ٢ (سنة ١٨٨٠ م) ص ٣٥٧ـ ٣٥١ . (٥) « ريس – Reuss » التوراة ترجمة جديدة بمقدمة وشرح ، باريس ١٨٧٤ – ١٨٨١ م ، قسم العهد القديم ٢ : الأنبياء ح ١ ص ٢٥ – ٢٦ .

ولسنا بعد ما تقدم فى حاجة للقول بأن الأولياء والكهنة قد فقدوا من باب أولى كل طابع فوق البشر ، والحقيقة أنه لا وجود لأى أثر لهاتين الطبقتين فى القرآن (١) . فاحترام الأولياء الذى انتشر فيما بعد فى الاسلام ، ليس إلا رد فعل من الشعوب المغزوة (٢) ، وبخاصة التى هى من الأجناس الآرية (٣) المجمعة ، ضد العقلية الاسلامية الحقيقية التى لا تسلم بوسطاء أو شفعاء لدى الله . أما « رجال الدين » الذين أخذوا هذه التسمية الخاصة ، فلم يظهروا فى الاسلام إلا فى عصر متأخر ، ولا يكونون مع هذا نظاما متدرجا ، ولا يُرسمون ولا يَرسمون ، فأى فرد يستطيع أن يؤدى الخدمة الدينية إذا كان له المؤهلات الكافية . ولذلك ليس لرجال الدين أية صفة مقدسة ، فهم ليسوا مثل كهنة اليهود أو النصارى ، بل هم رجال مثل غيرهم .

وأخيرا ، لقد حاولت العقلية المجمعة أن تلقى قنطرة أو معبرا بين الله والانسان ، أما العقلية المفرقة للاسلام فقد أخذت على نفسها إزالة جميع القناطر أو المعابر المتوالية بين هذين الطرفين : الخالق والمخلوق ، وبذلك عادت الهوة كما كانت بينهما (٤) ؟

« الحديث موصول »

محمد يوسف موسى
المدرس بكلية أصول الدين بالأزهر

(١) وفى القرآن ما يجعل من الشرك اتخاذ وسطاء لدى الله (٢) راجع جولد تسيهر فى مقاله السابق

(٣) البارون كارادى‌فو ، الدين المحمدية والعبقرى السامية والعبقرية الآرية فى الاسلام ، ص ٨٩ ومابعدها . «لى شاتيليه ــ Le Chatelier» فى كتابه « الاسلام فى القرن التاسع عشر » ص٤ وما يليها . وضد احترام النبى محمد والأولياء إلى حد التقديس ، وضد هذا التغير الخطير فى العقلية الاسلامية الحقيقية الأولى ، لم يرتفع إلا احتجاج واحد عام وهو احتجاج الوهابيين . ومما يجب أن يلاحظ أن هذا الاحتجاج قام فى الأقليم العربى المحمى حماية شديدة بسياج من الصحراوات ، وهو اقليم نجد .

(٤) لقد عبر « جولد تسيهر » ، فى كتابه السابق ص ٢٥٨ — ٢٥٩ ، عن هذه الفكرة بصورة أخرى إذ قال : « إذ لم يقم فى أى مكان حاجز أقوى وأكثر استقامة وأقل قابلية للثنى بين الاله الواحد اللانهائى والجنس البشرى الضعيف المحدود ، فمن الجهة الأولى العلة الأولى الأزلية الخالدة ذات السلطان المطلق ومن الجهة الأخرى الخضوع التام» وليس هنالك من فهم خيرا من«جولدتسيهر»العقلية الحقة للدين الاسلامى

الموجـــة الثانية

التشبيه والتجسيم

« ذكرنا فى المقال السابق أن الموجـة الأولى التى ظهرت فى الاســلام موجة الـكـفر والإيمـان ، وأن هذه الموجة ترجع الى موت النبى ، فظهرت فى المرتدين ، ثم نامت الى أن ظهرت فى عهـد عثمان ، وقتلته كانوا يعتبرونه فى نظرهم كافراً ، ثم تجددت فى خلافة علىّ ، فظهر الخوارج يكـفرون علياً ، وظهر الشيعة يكـفرون كل من لا يقول بامامة على »

ظهر فى خـلافة علىّ مقالة قوم فى غاية الشناعة ، كانت طعنة موجهة الى صميم العقائد الاسلامية . وقد ظهر كثير من هـذه الموجات فى أثواب مختلفة فى شتى العصور الاسلامية . وكان الشغل الشاغل لأهل السنة من المسلمين أن يدفعوا عن الاسلام ما يُوجه اليه من سهام ويبينوا صحة عقائده ، ويفندوا مزاعم هؤلاء الأدعياء فى الاسلام ويزيفوا أباطيلهم .

ومن الطبيعى أن يظهر قوم بل أقوام يطعنون على الاسلام باعتبار أنه دين جديد ، فسبق أن رأينا أن العرب ارتدوا عن الاسلام ، وظهر فيهم من يدعى النبوة كمسيلمة الـكذاب . والسر الأول فى الردة كما قلنا هو أن الاسلام كان حديث عهد لم يتمكن من النفوس ولم تنطبع عليه القلوب ، وفى النفس حنين فطرى الى ما تعودته ونشأت عليه الأجيال المتعاقبة . لهذا لم يكن من الغريب أن تحدث الردة ، وهى التى قضى عليها أبو بكر بحزمه وشـدته ، فعاد العرب الى حظيرة الاسلام ، ونسوا عبادة الأصنام .

ولـكن حرية البحث فى الاسلام وإباحة الاجتهاد فى الدين أتاحت لبعض أهـل العقول الضعيفة أن يتكلموا فى العقائد ويتأولوا النصوص المحكمة إما لتتفق وما كانوا عليه من مذاهب عزعليهم تركها ، أو لتؤدى الى إفساد المعتقدات الاسلامية ليضمحل الاسلام ، وتدول دولته التى أذلتهم ، فنشأت مقالات الزنادقة ، والغلاة والإباحيين مما سيمر بك سخفها .

قال الرازى : وكان بدء ظهور التشبيه فى الاسلام من الروافض ؛ مثل بيـان بن سمعان الذى كان يثبت لله تعالى الأعضاء والجوارح ، وهشام بن الحـكم ، وهشام بن سالم الجوالبقى ، وهـؤلاء رؤساء علماء الروافض . ثم تهافت فى ذلك المحدثون ممن لم يكن لهم نصيب من علم المنقولات (١) » .

(١) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للامام فخر الدين الرازى ص ٦٣ ــ ٦٤.

ذكر الشعبي (١) أن عبد الله بن سبأ كان فى الأصل يهوديا من أهل الحيرة ، فأظهر الاسلام . وأراد أن يكون له عند أهل الكوفة سوق ورياسة . فذكر لهم أنه وجد فى التوراة « أن لكل نبي وصياً ، وأن علياً وصى محمد صلى الله عليه وسلم . وأنه خير الأوصياء ، كما أن محمدا خير الأنبياء » . فلما سمع ذلك منه أنصار على قالوا له « إنه من محبيك » . فرفع على قدره وأجلسه تحت درجة منبره . ثم بلغه عنه غلوه فيه ، فهم بقتله . فنهاه ابن عباس عن ذلك وقال له « إن قتلته اختلف عليك أصحابك . وأنت عازم على العود الى قتال الشام وتحتاج الى مداراة أصحابك » . فلما خشى من قتله الفتنة اكتفى بنفيه الى المداين . فافتتن به رعاع الناس بعد قتل على .

وقال عبد القاهر بن طاهر أبو منصور البغدادى : ثم إن عليا عليه السلام خاف اختلاف أصحابه عليه « يريد عبد الله بن سبأ » ورأى المصلحة فى نفى من نفى منهم . فنفى ابن سبأ الى ساباط المداين . فلما قتل على زعم ابن سبأ أن المقتول لم يكن عليا ، وإنما كان شيطانا تصور للناس فى صورة على ، وأن عليا صعد الى السماء كما صعد إليها عيسى بن مريم عليه السلام .

من هاتين الروايتين تتضح لنا الحقائق الآتية : وهى أن أصل القول بالتشبيه والتجسيم عن عبد الله بن سبأ ، وأن عليا فطن الى خطورة مقالتهم ، لأنهم غلوا فى على بن أبى طالب وزعموا أنه نبى ، ثم زعموا أنه الإله (٢) ، فأمر علىّ باحراق قوم منهم فى حفرتين ، ونفى من نفى منهم .

قال صاحب مختصر الفرق بين الفرق : وأول ما صدر من التشبيه من أصناف الروافض الغلاة ، فمنهم السبائية الذين سموا عليا إلها ، ولما أحرق على قوما منهم قالوا له : الآن علمنا أنك إله ، لأن النار لا يعذب بها إلا الله (٣) .

ونسبة السبائية الى الروافض فيها نظر ، لأن الروافض ظهروا فى زمن زيد بن على بن الحسين ، قال الرازى : إنما سموا بالروافض لأن زيد بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب خرج على هشام ابن عبد الملك فطعن عسكره فى أبى بكر فمنعهم من ذلك ، فرفضوه ولم يبق معه إلا مائتا فارس ، فقال لهم — أى زيد بن على — رفضتمونى ؟ قالوا : نعم . فبقى عليهم هذا الاسم (٤) .

أما صاحب مقالات الاسلاميين فيجعل السبائية ضمن « الغالية » أو الغلاة ، وهم الذين غلوا فى على غلواً عظيما .

---

(١) عن مختصر الفرق بين الفرق للرسعنى ص ١٤٣ (٢) المصدر نفسه ص ١٤٢ (٣) ص ١٣٣

(٤) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازى ص ٥٢

وقد جعل البغدادى هذه الفرقة داخلة فى « الفرق التى انتسبت الى الاسلام وليست منه » ثم عد منها عشرين فرقة على رأسها السبائية (١).

قال الرسعنى « قال عبد القاهر صاحب الكتاب : كيف يكون من فرق الاسلام قوم يزعمون أن عليا كان إلها ؟! وإن جاز إدخال هؤلاء فى الاسلام جاز إدخال عبدة الأصنام فى الاسلام والذين عبدوا فرعون أيضا . وقلنا للسبائية : إن كان المقتول شيطانا تصور للناس فى صورة على ، فلم لعنتم ابن ملجم ؟ وهلا مدحتموه لكونه قتل شيطانا ؟ وقلنا لهم : كيف تصح دعواكم أن الرعد صوت على ، والبرق سوطه ، وقد كان صوت الرعد مسموعا والبرق موجودا قبله وقبل زمان الاسلام ؟ (٢)

على أن الدسيسة التى دسها عبد الله بن سبأ على الاسلام من قوله بأن عليا لم يقتل بل رفع الى السماء ، وما ذكره بعض أتباعه من أن عليا هو الإله ، استمرت بعد مقتل على ، وظلت قائمة طوال دولة بنى أمية ، وظهرت فرق من الروافض لها قول فى التشبيه والتجسيم ، لا يقبله عقل سليم .

قال أصحاب هشام بن الحكم الرافضى(٣) : إن معبودهم جسم وله نهاية وحد ، طويل عريض عميق ، طوله مثل عرضه ، وعرضه مثل عمقه ، لايوفى بعضه على بعض . ولم يعينوا طولا غير الطويل ، وإنما قالوا طوله مثل عرضه على المجاز دون التحقيق .

وزعموا أنه نور ساطع كالسبيكة الصافية تتلألأ كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها . ذو لون وطعم ورائحة ومجسة ، لونه هو طعمه ، وطعمه هو رائحته ، ورائحته هى مجسته ، وهو نفسه لون . ولم يعينوا لونا ولا طعما غيره . وزعموا أنه هو اللون وهو الطعم . وأنه كان فى لا مكان ثم حدث المكان بأن تحرك البارئ فحدث المكان بحركته فكان فيه . وزعموا أن المكان هو العرش .

وذكر هشام أنه قال فى ربه فى عام واحد خمسة أقاويل : زعم مرة أنه كالبلورة ، وزعم مرة أنه كالسبيكة ، وزعم مرة أنه غير صورة ، وزعم مرة أنه بشبر نفسه سبعة أشبار . ثم رجع عن ذلك وقال هو جسم لا كالأجسام .

والفرقة الثانية من الروافض يزعمون أن ربهم ليس بصورة ولا كالأجسام ، وإنما يذهبون فى قولهم إنه جسم إلى أنه موجود ، ولا يثبتون البارىء ذا أجزاء مؤتلفة ، وأبعاض متلاصقة . ويزعمون أن الله على العرش مستو بلا مماسة ولا كيف .

---

(١) مختصر الفرق ص ١٤٠ (٢) نفسه ص ١٤٤ (٣) مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٣١ — ٣٥

والفرقة الثالثة يزعمون أن ربهم على صورة الانسان ويمنعون أن يكون جسما .

ويزعم أصحاب هشام بن سالم الجواليقى أن ربهم على صورة الانسان ، وينكرون أن يكون لحما ودماً . ويقولون هو نور ساطع يتلألأ بياضا . وأنه ذو حواس خمس كحواس الانسان له يد ورجل وأنف وأذن وعين وفم .

ويزعم أصحاب الفرقة الخامسة أن رب العالمين ضياء خالص ونور بحت وهو كالمصباح الذى من حيثما جئته بلقاك بأمر واحد .

فهذه المقالات الخطيرة فى التشبيه دفعت فريقا من المسلمين هم المعتزلة الى أن ينهضوا للدفاع عن العقيدة الاسلامية وتنزيه البارىء عن الجسمية والتشبيه . حتى لقد اتهم المعتزلة شيوخ أهل السنة بأنهم من المشبهة .

قال الرازى يدافع عن أهل السنة : « اعلم أن جماعة من المعتزلة ينسبون التشبيه الى الامام أحمد بن حنبل ، واسحق بن راهويه ، ويحيي بن معين . وهذا خطأ ؛ فانهم منزهون فى اعتقادهم عن التشبيه والتعطيل لكنهم كانوا لا يتكلمون فى المتشابهات بل كانوا يقولون : آمنا وصدقنا ، مع أنهم كانوا يجزمون بأن الله تعالى لا شبيه له وليس كمثله شىء » . ومعلوم أن هذا الاعتقاد بعيد جدا عن التشبيه ؟

دكتور أحمد فؤاد الاهوانى

لا طيرة

الطيرة بكسر الطاء وفتح الياء هى ما يتشاءم به من الفأل الردئ . وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه كان يحب الفأل الحسن ويكره الطيرة حتى أنه قال لا طيرة . وفى الناس من يعولون على الطيرة ويتشاءمون منها الى حد بعيد ضعفا فى نفوسهم . وقد وقع فى هذا الضعف أدباء ألباء ، فقال شاعر فى السفرجل :

أهدى اليه سفرجلا فتطيرا ... منه فظل مفكرا مستعبرا
خوف الفراق لأن شطر هجائه ... سفر وحق له بأن يتطيرا

ولآخر فى السوسن وهو نبات طيب الرائحة .

ياذا الذى أهدى لنا السوسنا ... ما كنت فى إهدائه محسنا
شطر اسمه سوء فقد سؤتنى ... يا ليت أنى لم أر السوسنا

وقال أبو تمام :

هن الحَمام فان كسرت عيافة ... من حائهن فانهن حِمام

المسلمون والمنهج التاريخي الحديث

تكلمنا فى المقالين السابقين عن توصل المسلمين لكثير من حقائق المنهج التاريخى الحديث ، وأنهم بهذا قد وصلوا الى ما لم يصل اليه العلماء الاوربيون إلا بعد قرون طوال . وذكرنا عبقرية علماء الحديث فى معرفتهم لقواعد نقد النص معرفة تامة أو ما يسمى بنقد الأصول .

ونحب أن نشير هنا ، قبل أن ننتقل الى بحث فكرة نقد الوقائع ، الى مسألتين فى نقد النص : هما تفسير ظاهر النص ، ومعرفة غاية المؤلف . ولتفسير ظاهر النص ينبغى أن يتسلح الباحث التاريخى بمعرفة لغة النص معرفة تامة ، وأن يكون مجيدا تمام الاجادة لمفرداتها ، وعلى علم تام بتطورات اللغة والمعانى والاصطلاحات . ومعانيها ومدلولاتها فى العصر الذى ينسب اليه النص . ثم ينبغى له أيضا ألا يقف عند ظاهر النص . فقد يحتوى النص غموضا أو كناية أو استعارة أو تشبيها أو غير ذلك من الأساليب اللغوية والبلاغية التى ترمى الى غرض وغاية معينة . وقد أفرد الكتاب المسلمون فى كتبهم فصولا ضافية عن الكناية والتعريض والتجنيس والسجع والتضمين والترصيع والمجاز والتشبيه الخ .

وإذا ما اعترضتنا عقبات أخرى ، وهى أننا كنا أمام نص غير مفهوم ، فما الذى نفعله ؟ الطريقة التى نلجأ إليها هى مقارنة هذا النص بغيره من نصوص صاحب النص ؛ فنعود الى كتبه كلها فنقرأها ونحاول أن نفهمه على ضوء هذه النصوص أو هذه المؤلفات الأخرى ، فإن لم نتمكن من التوصل الى باطنه بهذه الوسيلة ، فإننا نلجأ الى كتب معاصريه ونصوصهم لعلنا نستشف من باطنها ما يكشف لنا حقيقتها .

وقد وصل المسلمون الى كل طرق معرفة المعنى الباطن للنص . ولدىّ نصوص مختلفة سأنشرها فى فرص أخرى تكشف عن عبقرية المسلمين البحثية فى كل هذه المسائل . عرفوا طريق مقارنة النصوص إذا ما جابههم الشك بشىء ما فيها ، واستكشفوا فى عمق مراجعة النصوص فى ضوء ما كتبه المعاصرون لأصحابها ، واتبعوا فى كل هذا طرقا نادرة نظامية .

بقيت مسألة النقد الداخلى السلبى ، وهذه المسألة تبدو على أدق صورها عند المسلمين فيما يعرف عند المحدثين بالعدالة والضبط . والشك فى المنهج التاريخى الحديث من أهم مميزات الباحث التاريخى ، فعلى الباحث إذن أن يشك فيمن نقل إليه النص ؛ يشك فى حواسه وفى نزاهته ، ثم فى حفظه ، حتى تثبت له عدالته ، ويثبت ضبطه . وفى كل هذا لم يأت المحدثون اللاأدريون بشىء جديد ، بل وصل المسلمون إليه ، كما قلت من قبل .

وقد كتب كثيرون من المستشرقين والباحثين أمثال الدكتور آسد رستم الفصول الضافية فى فضل علماء الحديث فى هذه الناحية ، وعلى الأخص مالك بن أنس ومسلم والغزالى والقاضى عياض وابن الصلاح والعسقلانى .

نقد الوقائع :

ننتقل الآن الى نقد الوقائع ، وهى المرحلة الثانية من مراحل التحليل فى المنهج التاريخى . والمقصود باثبات الوقائع إثبات صحة كل حادثة على حدة وفى ذاتها ، ثم تعيين مكان الواقعة أو الحادثة فى مجرى الحوادث العام .

ويرى الأستاذ Monod أن كل حادثة ينبغى أن تكون موضع اختبار خاص لأن كثيرا من الحقائق التى تصدر عن شهود كنا نظن أنهم موثوق بهم تمام الوثوق ، قد ثبت لنا تهافتها بينما تضمنت وثائق من شهود غير موثوق بهم حقائق صحيحة وقيمة .

بل ينبغى قبل أن نحدد قيمة النص التاريخى أن نحدد معناه بشكل دقيق ، وأن نتبين مرامى ألفاظه . وقد قلنا من قبل إن المسلمين فهموا هذه النقطة الدقيقة من نقاط المنهج التاريخى .

فاذا ما تم هذا التحليل لمعنى النص وألفاظه ، نقدم على تحقيق المعلومات التى يتضمنها . ويستند هذا التحقيق ـ بطريقه مستقلة عن القيمة العامة للمصدر ـ على الظروف التى عرف صاحب الوثيقة فيها الحقائق التى أوردها فى وثيقته ، هل شاهدها بنفسه ، أم استمدها من مصدر مكتوب ، أو أخذها بطريق السماع ؟

وفى الحالة الأولى يبحث عن الظروف الذاتية التى أملت عليه كتابة ما كتب ، وإذا ما كانت هذه الظروف تنقص من قيمة الوثيقة أو تبطلها أو تثبتها أو تزيد فيها .

وقد بحث المسلمون هذا أيضا فى مسألة تجريح المحدثين : ما هى الدواعى والدوافع التى دعت شخصا ما من المحدثين الى وضع الأحاديث ؟ وقد رأينا أشتاتا من الناس تدفعهم علل ذاتية وسخا ثم عاتية فى الصدور الى تأليف أحاديث ووضع أخبار لم ترد عن النبى صلى الله عليه وسلم ولا عن أحد من صحابته ، ولكن المحدثين بمناهجهم الدقيقة كشفوا عن كثير مما فيها من أخطاء وأوهام ، فكتبت الفصول الطوال عن الاسرائيليات والغنوصيات والهلينيات التى دخلت فى نطاق الأحاديث والتفاسير .

أما فى الحالات الأخرى ، إذا ما كانت معرفة صاحب الوثيقة للحقائق التى أوردها عن طريق غير مباشر فإن الصعوبة تقوم ويتعقد أمر معرفتنا للأصول التى استمد منها تعقدا شديدا ، وذلك لأننا نجهل طبيعة المصدر الذى استمد منه المؤلف الحقائق التى أوردها .

وقـد يوجد غالبا وسائط : وسط أو اثنان أو ثلاثة ، بين الأصل الأول وبين الأصـل الذى نستمد منه .

والطريق الوحيد الذى نلجأ اليه فى هـذه اللحظة هو أن نقوم بمقارنة أصـول متعددة فيما يخص الحادثة التى نحن بصددها . هنا قد يتبين لنا أحيانا — وخاصة لمن مارس الابحاث التاريخية ، وخلال الاختلاف الشديد بين الأصول المتعددة حقيقة الحوادث أو ما يقرب من هذه الحقيقه ، أى أننا نجد أنفسنا ببساطة أمام شهادة واحدة ، نقل نصها أو قدم لنا حقيقتها مؤلفون متعددون ، ولـكن بدرجة متفاوتة ، وباختلاف قد يصل أحيانا إلى درجة كبيرة ، وأحيانا يبدو تافها ، إنما يبدو الجوهر صحيحا ، ولـكن بعد بحث وتأمل شديدين .

ويتساءل الاستاذ Monod ماذا يحدث إذا لم يكن لدينا الا شاهد واحد ؟

إذا ما تابعنا المبدأ القائل بأن المصدر الوحيـد عديم القيمة فى الابحاث التاريخية وقفنـا صامتين أمام أحقاب طويلة من التاريخ ، وفى مجموعة هائلة من الوقائع ذات الأهميـة العظمى الأساسية . وليس معنى هذا فى الوقت عينه أننا نقبل صدق مصدر واحد لمجرد أن ليس ثمـة ما يعارضه أبدا ، إنمـا هناك فى التطور التاريخى ـ أى فى سياق الوقائع ـ تتابعها واتفاقهـا ، اتفاق الوقائع التى حدثت فى زمن واحد ، أو اتفاق الوقائع المتتابعة المتسلسلة والتى يفسر بعضها بعضا ما قد يثبت ما يتضمنه المصدر الواحد أو الوثيقة الواحدة .

وفى نقـد الوقائع المحددة وفهمها وتفسيرها يشـترط وجود عنصر موضوعى يجعلنا لانرى حوادث المـاضى إلا على أساس مقارنة موضوعية بالوقائع التاريخية الحاضرة . والصورة التى تنشئها عن المـاضى إنما تتم بالمشابهة للحاضر ، سواء أثار تفـكيرنا المشابهة بين الحاضر أو المـاضى أو المخالفة . وعلى العموم بواسطة هـذا المنهج المقارن نستطيع أن نتعمق أو نتغلغل أو ندخل فى حوادث المـاضى ونتمثلها بمقارنة بين مقـدمات الحياة المعاصرة ، ونستطيع أن نصل الى التشابه أو الاختلاف بين الأمم فى شتى العصور .

ويقول Morad إن الناس تعودوا القول بأن المـاضى يعرفنا وقتنا الحاضر . والحقيقة أن زمننا الحاضر ، وعهودنا المعاصرة ، هى التى تعرفنا الماضى ، وبمعنى أدق : إن المقارنة المنهجية بين الحاضر والماضى تصل بنا إلى فهم كل منها .

* * *

وأخـيرا نستطيع أن ننتهى إلى القول بأن الدور الأساسى للمنهج هـو على وجه التحديد أن يرد اتجاه تفـكيرنا الطبيعى والغريزى إلى قواعد محددة وإلى مناهج معقولة ومدركة . وكل قواعد المنهج فى الحقيقة ليست إلا قواعد قائمة على الادراك الصحيح .

ومنذ القرن السابع عشر ، وقد ابتدأ الباحثون فى تطبيق فكرة التحليل فى الابحاث التاريخية ، فكرة نقد الأصول ونقد الوقائع ، وقد بلغت تطبيق هاتين الفكرتين فى مجال الابحاث التاريخية مبلغا كبيرا من التقدم . وقد لاحظنا أن المسلمين وصلوا إلى كثير من عناصر هذا المنهج .

غير أنه لا ينبغى أن نخلط بين فكرة التحليل ، بفكرة التركيب ، وهى التى تحاول وضع وقائع التاريخ فى نسق تام الأجزاء ، وأن تحييه من حقيقته المعقدة ، وفى تشابك جزئياته وكلياته ـ تحييه ماديا وروحيا .

ولم يتكلم المسلمون بوضوح عن فكرة التركيب كما تكلموا عن فكرة التحليل ، وإن كانوا قد توصلوا أيضا الى بعض عناصر التركيب . ونأمل أن نعود الى عرض سبق المسلمين الى هذا أيضا فى فرصة أخرى .

على سامى النشار

المروءة

قال النبي صلى الله عليه وسلم : «لادين إلا بمروءة» .

وقال ربيعة الرأى : المروءة ست خصال ؛ ثلاثة فى الحضر وثلاثة فى السفر ؛ فأما التى فى السفر فبذل الزاد ، وحسن الخلق ، ومداعبة الرفيق ؛ وأما التى فى الحضر فتلاوة القرآن ، ولزوم المساجد ، والعفاف .

وقال عمر بن الخطاب أمير المؤمنين : المروءة مروءتان ، مروءة ظاهرة ومروءة باطنة ؛ فالمروءة الظاهرة : الرياش ، والمروءة الباطنة : العفاف . (الرياش) هو اللباس الفاخر

وقال عبد الله بن عمر : إنا معشر قريش لنعد الحلم والجود سؤددا ، ونعد العفاف وإصلاح المال مروءة .

وقال الأحنف بن قيس : لامروءة لكذوب ، ولا سؤدد لبخيل ، ولا ورع لسىء الخلق.

وقيل لعبد الملك بن مروان أكان مصعب بن الزبير يشرب الطلاء ؟ (أى الخمر) . فقال الخليفة : لو علم مصعب أن الماء يفسد مروءته ماشربه .

إن هذه الشهادة من عبد الملك لمصعب تعتبر من المروءة ، فان مصعب كان واليا للعراق من قبل أخيه عبد الله بن الزبير أى عدوا لعبد الملك ، فالشهادة له دليل على رجولة الخليفة الأموى وكمال عقله .

والمروءة لغة : النخوة وكمال الرجولة ، وقال صاحب المصباح : « والمروءة آداب نفسانية تحمل مراعاتها الانسان على الوقوف عند محاسن الأخلاق وجميل العادات .

بين الدين والفلسفة :

تأويلات عقلية لبعض الاصول الدينية

— ٣ —

اليوم الآخر : مشكلة المشكلات ، حارت فيها العقول وأدلت فيها كل فلسفة بدلاء وفسرتها على الوجه الذى تراه . واعتمد عليها الدين كل الاعتماد وجعلها أصلا هاما من أصول العقيدة ، فبعد الاعتقاد بوحدانية الله وبنبوة النبي يأتى الاعتقاد باليوم الآخر ، الذى ينصب فيه الميزان لتوزن أعمال الناس . ولا يخفى أن الشك فى هذا الأصل هدم للدين من أساسه ، فما دام الموت هو آخر حياة الانسان ولا بعث هناك ولا نشور فليفعل المرء مايشاء وليقل : لى الساعة التى أنا فيها . وبهذا تظهر لنا خطورة هذا الأصل فى العقائد الدينية على العموم وفى الأخلاق أيضا .

عرض القرآن الكريم للحياة الآخرة فى أكثر من موضع ووصفها لنا وصفا كافيا ، فأعطانا صورة جميلة للجنة ونعيمها وصورة مخيفة للنار وعذابها ، وأعطى الحديث الشريف أخبارا أخرى ، فتكلم عن السعادة والشقاء وعذاب القبر ، والصراط المستقيم والميزان ، فالثواب والعقاب حسب وجهة النظر الاسلامية نتائج ضرورية للحياة الدنيا . ويتفق كل رجال الدين فى القول بالحياة الآخرة ، ولكنهم يختلفون على الحالة التى سنرجع بها الى تلك الحياة . فالقرامطة وأبو الحسن البصرى يقولون إن الجسم الانسانى الذى فنى لا يعاد تكوينه ، وعلى ذلك فسيكون لنا فى الحياة الآخرة حياة جديدة بأجسام جديدة . وكل المدارس الدينية الأخرى تقرر على العكس أن الحياة قبل الموت وبعده حياة متصلة ، فسنبعث يوم القيامة بأجسامنا الدنيوية ، وسنقابل لذات وآلاما مشابهة للذات الدنيا وآلامها ، وإن كان بعض أهل السنة يميلون الى تصوير الحياة الآخرة فى معنى أكثر روحية . وكان ابن عباس لا يقبل مقارنة لذات الحياة الدنيا بلذات الحياة الأخرى ، فعنده أن العالم الأخروى ليس له اتصال بعالمنا هذا (١)

هذه باختصار وجهة النظر الدينية ، أما تفسير فلاسفة الاسلام لهذا الأصل الهام من أصول العقيدة فنلخصه فيما يلى :

---

[١] « مكانة الفارابى فى العالم الاسلامى » للاستاذ الدكتور ابراهيم مدكور

يعتقد الفارابى فى الحياة الآخرة ولـكنه لم يأخذ بوجهة النظر الاسلامية ، فليس هناك لذات حسية ـ فى رأيه ـ وطبيعى ألا يكون هناك ميزان ولا صراط ممتد ، فالسعادة والشقاء الأخروى روحى محض .

ولقد حاول ابن سينا أن يصف الحياة الأخرى بعقل فارابى فأرجع بحث العرش الى النظرية الـكونية للعقول العشرة وللافلاك السماوية . وقد فسر ما بلغ النبى صلى الله عليه وسلم عن ربه عز وجل « إن على النار صراطا صفته أنه أحد من السيف وأدق من الشعر ولن يدخل أحد الجنة حتى يجوز عليه ، فمن جاز نجا ، ومن سقط عنه خسر » بأن قسم العوالم الى ثلاث : عالم الحس وهـو عالم القبور واللذات الفانية ، وعالم الوهم حيث العطب والآلام الانتقالية ، وعالم العقل حيث المقام وهو الجنة .

ولما كان العقل يحتاج فى تصور أكثر الـكليات الى استقراء الجزئيات فلا محالة أن هذه الجزئيات تحتاج الى الحس الظاهر ، فهو يأخذ من الحس الظاهر الى الخيال الى الوهم ، وهـذا هو من الجحيم طريق وصراط دقيق صعب ، حتى يبلغ الى ذاته (العقل) . فهو إذن يرى كيف الحـد صراطا وطريقا فى عالم الجحيم ، فان جاوزه بلغ عالم العقل ، وإن وقف فيه وتخيل الوهم عقلا ، وما يشير إليه حقا ، فقد وقف على الجحيم ، وسكن فى جهنم ، وهلك وخسر خسرانا مبينا . فهذا معنى قوله فى الصراط .

والمهم أن الفارابى وابن سينا يؤكدان وجود الحياة الآخرة إلا أنهما حولا الجنة والنار والصراط والميزان التى ذكرها القرآن الى روايات عقلية .

ويكفينا الغزالى مؤونة الرد على هؤلاء الفلاسفة . فلقد أنكر على المعلمين الثانى والثالث القول بعدم حشر الأجساد ، وحكم بكفرهما فى ذلك ، زيادة على كفرهما فى القول بأن المثاب والمعاقب هى الأرواح المجردة ؛ فالغزالى يقرر أن الجنة والنار حقائق لا جـدال فيها ، وأن الناس سيحيون فى الآخرة حياة جسمية ، ولو أنها تختلف عن حياتنا هـذه ، فهناك لذات جسمانية فى الجنة وآلام جسمانية فى النار . ولا يوجـد مانع فى الجمع بين السعادتين الروحانية والجسمانية ، وكذلك الشقاء . فقوله تعالى « فلا تعلم نفس ما أخفى لهم » هو دليل لمن لا يعلم جميع ذلك . وقوله تعالى « أعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر » إن دل على وجود تلك الأمور الشريفة فلا يدل على نفى غيرها بل الجمع بين الأمرين أكمل . . . زد على ذلك أن القرآن والحديث قـد وصفا لنا الحياة الآخرة فى صورة حقيقية لا تقبل الشك ، فيجب التصديق بها وإلا فقد خالفنا الشرع .

هذا هو رأى الغزالى الذى هجم على الفلاسفة فحكم بكفرهم فى ثلاث مسائل وتبديعهم فى سبع عشرة ، ومسألة البعث كانت إحدى المسائل الثلاث التى حكم بتكفيرهم فيها ، إلا أن هذا

الحكم ليس عادلا فى نظر ابن رشد ، فالفارابى وابن سينا قد اجتهدا فى تأويل بعض الأصول الدينية وإعطائها قيمة عقلية ، وهم بصدد تكوين فلسفة إسلامية . فلا ضير عليهم إن أخطأوا فالمخطئ فى الاجتهاد له أجر واحد ، وللمصيب أجران . ولقد دافع ابن رشد عن تأويل الفارابى وابن سينا لأعمال اليوم الآخر ، إلا أنه قد عرض للعامة هذه الأعمال فى صورة مادية ، لأنه يرى أن اللذات الحسية أحب اليهم وأقرب الى أذهانهم من اللذات العقلية . وسيتضح هذا عندما نرى رأى ابن رشد فى التأويل ، فعنده أن التأويل العقلى للقرآن والحديث يجب أن يحفظ للخاصة فلا تثبت إلا فى كتب البراهين حتى لا يصل اليها إلا أهل البرهان ؟

(يتبع) سعيد زايد

ليسانسيه فى الفلسفة

ذم الغيبة

قال ابن السماك : تجنب القول فى أخيك لخلتين : أما واحدة فلعلك تعيبه بشىء هو فيك ، وأما الأخرى فان يكن الله عافاك مما ابتلاه ، كان شكرك الله فيه على العافية ، تعييرا لأخيك على البلاء .

وقيل لبعض الحكماء : فلان يعيبك .

فقال : إنما يقرض الدرهم الوازن .

وقيل لعمرو بن عبيد الصوفى المشهور : لقد وقع فيك أيوب السختيانى حتى رحمناك .

قال عمرو : إياه فارحموا .

وقال ابن عباس : اذكر أخاك إذا غاب عنك بما تحب أن تذكر به ، ودع منه ما تحب أن يدع منك .

وقدم العلاء بن الحضرمى على النبى صلى الله عليه وسلم ، فقال له : هل تروى من الشعر شيئا ؟ قال نعم ، قال النبى فأنشدنى ، فأنشده ابن الحضرمى :

تحبب ذوى الأضغان تسب نفوسهم تحببك القربى فقد ترقع النعل
وإن حسدوا بالكفر فاعف تكرما وإن غيبوا عنك الحديث فلا تسل
فان الذى يؤذيك منه سماعه وإن الذى قالوا وراءك لم يقل

فقال النبى صلى الله عليه وسلم : « إن من الشعر لحكمة » .

وقال الحسن البصرى : لاغيبة فى ثلاثة : فاسق مجاهر ، وإمام جائر ، وصاحب بدعة لم يدع بدعته .

النحت فى كلام العرب

— ٢ —

هل النحت من الاشتقاق ؟ جزم العصام فى شرح الرسالة العضدية (١) بانه من الاشتقاق الأكبر ؛ وهو رد لفظ إلى آخر لمناسبة بينهما فى المعنى وأكثر الحروف الأصلية مع الترتيب كما فى ثلم وثلب . وهـذا الرأى غير سديد ؛ فإنه إن راعى أصل المنحوت الـكلمتين اللتين كان الانتزاع منهما لم نر شيئا من المخالفة فى الحروف الأصول ، وإن أراد إحدى الـكلمتين فما وجه تخصيصها بأنها الأصل ؟ وهل هى الأولى أو الثانية ؟ فثبت أن المنحوت ليس فيه ما ليس فى أصـله ، وبذلك لايكون من الاشتقاق الأكبر . وهو أيضا ليس من الصغير لعدم احتوائه كل أصول أصـله . وإذا صح ما ذكره المعرى على ماسبق فى البحث من الجعفلة فى جعلت فداك وتقديم الفاء على اللام ومجانبة الترتيب تأيد الرد على العصام ونقض رأيه ، لأن الاشتقاق الأكبر يلتزم فيه الترتيب كما ذكر هو . على أن المعروف فى الاشتقاق أنه انتزاع كلمة من كلمة أخرى ، فلا يدخل فيه الانتزاع من أكثر من كلمة .

ويقول عمر بن الحسن المعروف بابن دحية (توفى سنة ٦٣٣) فى التنوير(٢) : « ربما يتفق اجتماع كلمتين من كلمة واحدة دالة على كلتا الـكلمتين ، وإن كان لايمكن اشتقاق كلمة من كلمتين فى قياس التصريف » . فترى أنه لايجعله من الاشتقاق .

النحت لأجل النسب : إذا نسب العـرب الى عبد القيس قالوا عبقسى ، والى عبد شمس قالوا عبشمى . فترى أنهم أجروا النحت فى الجزأين فصاغوا منهما اسما على زنة فعلل ثم ألحقوه ياء النسب . وقد قالوا على هـذا النهج فى النسب الى عبد الدار عبدرى . وهذا الباب سماعى فى رأى العلماء ، ومع هذا عنوا ببيان ماجرى عليه العرب فى هذا السبيل ، والعرب تسلك هذا المنهج فى المركب الأضافى والمزجى ، ولم يحفظ عنهم فى المركب الأسنادى . وهم يصوغون فعللا من جزأى المركب بحذف اللام من الـكلمة الأولى والثانية كما فى عبشمى . وهـذا إن صحت العين . فإن اعتلت عين إحداهما حذفت وأبقيت اللام كما فى قولهم عبقسى فى النسب الى عبد القيس . وقد قالوا فى النسب الى دار البطيخ — وهى محلة كانت ببغداد يباع فيها الفواكه — دَرْبخى ، فقد حذفوا عين دار ، وكان القياس فى هـذا أن يقال دربطى بحذف لام الثانية ، ولـكنهم كأنهم أتبعوا حذف العين فى الثانية حذفها فى الأولى مراعاة للمشاكلة . ومما جاء عنهم

---

[١] رسالة البسملة للصبان ٥٣ [٢] المزهر ١ — ٢٨٦

مرقسى فى النسبة الى امرىء القيس بن حُجر الشاعر ، وقد قالوا فى النسبة الى امرئ القيس اسما لقبيلة مَرَئى ، قال :

ويسقط بينها المرئى لغوا كما ألغيت فى الدية الحُوارا

وقالوا سَقزَنى فى سوق مازن ، فتراهم حذفوا فاء الثانية ، وهذا من تفننهم فى هذا الضرب ، وأنهم لم يلتزموا فيه سنة واحدة . وربما لم يلجئوا فى النسب فى هذا الى النحت وألحقوا ياء النسب الجزأين كما فى قول الشاعر :

تزوجتها راميـة هُرمزية بفضل الذى أعطى الأميرُ من الرزق

نسب الى رامَهرمز — وهى من أعمال فارس — ولو نسب إليها على طريق النحت لقال رمهرية . ومما جاء من هذا البهشمية نسبة الى أبى هاشم الجبائى زعيم فرقة من المعتزلة ، وهى كما لا يخفى مولدة . وقالوا حَصْكفى فى النسبة الى حصن (١) كيفا ، ورَسْعَنى فى النسبة الى رأس (٢) عين ، وقد قالو أيضا رأسى كما فى معجم البلدان لياقوت .

وقد قالوا أزلى للشىء القديم كأنه منسوب إلى لم يزل، وأصله يزلىّ، فأبدل من الياء همزة ، وهو كقولهم فى الرمح المنسوب إلى ذى يزن أزنى ، وهو نسبة إلى مركب إسنادىّ ، ولم يقع فيه نحت .

هل فى الثلاثى منحوت : لا يكاد يقع الباحث على منحوت ثلاثى . وقد يكون منه الضَمد ، وهو أن تتخذ المرأة خليلين ، فكان من الضم والضد . وقد عد الأستاذ المعلوف فى مقاله فى النحت عدة ألفاظ من الثلاثى : منها عَبَر النهر ، كأنه من العباب وهو معظم الماء ومن البر . ورعف من رشح نجيعا أنفه ، أى أن الراء من رشح والعين من النجيع وهو الدم والفاء من الأنف . وترى فى هذا بعدا أى بعد .

وزن المنحوت : قد يلحق المنحوت بعض حروف الزيادة مع أن الغرض الأصلىّ الاختصار ، كما فى هيلل ؛ فالياء مزيدة للالحاق ، فوزنه فيعل . وقد يكون الحرف فى المنحوت أصليا أى موجودا فى الأصل المنتزع منه ، ولكنه فى موضع الحرف المزيد نحو حولق ، فهل تعتد الواو أصلية فى مثل هذا فتوزن حولق فعلل ، أو تقاس على غيرها من نحو حوقل الشيخ إذ اضعف واستند بيديه على خصره ، وإذا تم هذا القياس كان وزنه فوعل . وكذلك القول فى حيعل ، فهل وزنها فعلل أو فيعل كبيطر ؟ لم أقف فى ذلك على نص صريح . وظاهر كلام بحرق فى شرح لامية الأفعال احتساب الحرف فى مثل حيعل أصليا ووزنه بفعلل ؛

(١) هى بلدة وقلعة عظيمة مشرفة على دجلة .

(٢) هى مدينة كبيرة بين حران ونصيبين ، وقد رسمنا كيفا بالألف ، ورسمت فى القاموس فى مادة رأس كيفى

فقـد قال فى الـكلام على الرباعى الأصول من الأفعال الذى وزنه فعلل : « وقد أوردت منه فى الشرح الـكبير أمثلة كثيرة ، وذكرت أنه قد يصاغ من أسماء الأعيان لحكاتها كعقربت الصدغ ، أو لجعل فيها ، كفلفلت الطعام وعنبرت الطيب ونرجست الدواء وعصفرت الثوب ، أو لاختصارها ، كبسملت وحمدلت وسبحلت وحسبلت وحوقلت » فترى أنه ذكر حوقـل فى فعلل الرباعى .

النحت والـكلمات الرباعية والخماسية : فى العربية قـدر صالح من المفردات الرباعية والخماسية ، وإن كان معظم المفردات ثلاثية . ويقرر العلماء أن الثلاثى أعدل الأبنية ، فلذلك ما أكثر العرب منه ، وكان محجتهم ومنهجهم اللاحب فى صوغ كلماتهم . ويقول بعض اللغويين المحدثين إن فى اللسان السامى ميلا وهوى للتأليف الثلاثى ، وكأن هذا ما حدا ببعض النحاة أن يحاول رد الرباعى والخماسى الى الثلاثى . فالـكوفيون يرون فى مثل زلزل وكركر أن أصله زلل وكرر مضاعفى زل وكر فأبدل من أحد الأمثال حرف من موضع فاء الـكلمة استخفافا . وترى الـكوفيين أيضا لا يجارون البصريين فى وزن الرباعى والخماسى ومقابلتهما بحروف ف ع ل ، فالبصريون يزنون جعفرا بفعلل ، فيقابلون الراء بما قوبل به ما قبله . وبعض الـكوفيين يقابله بفعلر ، كأنما الراء زائدة إذ زادت على الثلاثة .

وكان أبو الحسين أحمد بن فارس نحويا على طريقة الـكوفيين (توفى بالرى سنة ٣٩٥) ؛ فـكأنه تأثر برأيهم ، فحاول كما حاولوا رد تأليف ما زاد على ثلاثة الى الثلاثى ، وكان من ذلك أن اتجه الى النحت يسعفه فى مطلبه ، ويواتيه فى أمنيته . ونراه يقول فى الصاحبى (١) بعد أن تكلم على النحت : « وهذا مذهبنا فى أن الأشياء الزائدة على ثلاثة أحرف فأكثرها منحوت مثل قـول العرب للرجل الشديد ضبطر من ضبط وضبر ، وفى قولهم صهصلق إنه من صهل وصلق ، وفى الصلدم إنه من الصلد والصـدم ، وقد ذكرنا ذلك بوجوهه فى كتاب مقاييس اللغة » . وهاك نَبْـذا مما ذكره فى المقاييس : « اعلم أن للرباعى والخماسى مذهبا فى القياس يستنبطه النظر الدقيق ، وذلك أن أكثر ما ستري منه منحوت . ومعنى النحت أن تؤخذ كلمتان وتنحت منهما كلمة تكون آخذة منهما جميعا بحظ . . . فعلى هذا الأصل بنينا ما ذكرناه من مقاييس الرباعى » . وحاصل مذهبه أن الـكلمة الرباعية أو الخماسية إذا عرضت لابن فارس فإنه يحاول أن يرد تأليفها إلى النحت ، فإن أنهجت له السبيل واستقام له ما أراد ، وإلا حاول أن يجعلها من مزيد الثلاثى ، فإن أعياه الامران جعله مما وضع هكذا رباعيا أو خماسيا .

وإنى أسوق إليك أمثلة مما حمله على النحت : فمنه الـبُرجُد وهو كساء مخطط ، من البجاد والبرد . والُجذمور للباقى من أصل السعَـفة إذا قطعت ، وهو من الجذم والجذر ، وهما الأصل .

---

١ — ٢٢٧ .

والجرثومة لقرية النمل ، من جرم وجثم ، كأنه اقتطع من الأرض قطعة وجثم فيها . وجعفر للنهر من جعف لأنه يصرع ما يلقاه من نبات ، ومن الجفر وهو البئر لم تطو ، ومن الفعل جعفله إذا صرعه ، من جعفه وجفله . وجُردب إذا ستربيديه طعامه كى لا يتناوله غيره بخلاً به وشحا ، من جدب لأنه يمنع طعامه فهو كالجدب المانع خيره ، ومن الجيم والراء والباء (جرب) كأنه جعل يديه جرابا يعى الشىء ويحويه .

ويلاحظ على هذا التخريج أنه قد يتكلف فى النحت ويركب متن الأسراف فيه والشطط . فالبرجد بجعله من البجاد والبرد ، والبجاد الكساء المخطط ، فكأنه لا معنى لأضافة البرد إليه ، والجذمور من الجذم والجذر وهما بمعنى واحد ، والغرض من النحت الاختصار لا التطويل . وقوله فى جردب خلاف ماذكره الجوهرى فى صحاحه ، فقد رده إلى أصل فارسى ، وهو الوجه فى تخريج الكلمة ، وهاك عبارة الصحاح : « الجَردبان (١) بالدال غير معجمة فارسى معرب ، أصله كرده بان أى حافظ الرغيف ، وهو الذى يضع شماله على شىء يكون على الخوان كيلا يتناوله غيره . وأنشد الفراء :

إذا ما كنت فى قوم شَهاوَى فلا تجعل شمالك جَرْدَبانا

تقول منه : جردب فى الطعام وجردم » .

وقد حذا حذو ابن فارس من المتأخرين وإن لم يكثر منه الأمام أبو القاسم عبد الرحمن السهيلى الأندلسى (توفى سنة ٥٨١) ؛ فتراه فى الروض الأنف يرد إلى الثلاثى بطريق النحت ما استطاع من الرباعى والخماسى . ففى ص ١١٤ ج ١ يقول : « الجحفل لفظ منحوت من أصلين : من جحف وجفل ، وذلك أنه (أى الجحفل فى معنى الجيش) يجحف ما يمر عليه أى يقشره ، ويجفل أى يقلع . ونظيره نهشل للذئب : هو عندهم منحوت من أصلين أيضا : من نهشت اللحم ونشلته» . ويقول فى ص ٢٥٦ ج ١ : «المعلهج المتردد فى الأماء ، كأنه منحوت من أصلين : من العلج لأن الأمة علجة ، ومن اللهج كأن واطىء الأمة قد لهج بها ، فنحت لفظ المعلهج من هذين اللفظين » . وفى ص ١٣٢ ج ١ : « يقال اتلأبّ على طريقه إذا لم يعرج يمنة ولا يسرة . وكأنه منحوت من أصلين كما تقدم فى مثل هذا : من تلا إذا تبع ، وألبّ إذا أقام » . وفى ص ٢٦٣ ج ٢ يقول : « بَعزجة ُفرس المقداد . والبعزجة شدة جرى فى مغالبة كأنه منحوت من بعج إذا شق ، وعز أى غلب » .

محمد على النجار
المدرس فى كلية اللغة العربية

(١) هذه الكلمة مركبة من جرده أى قرص أو رغيف وبان أى حافظ .

دفاع عن علماء البلاغة

— ٢ —

وعبد القاهر نفسه لاينـكر ماذهب إليه الجاحظ ؛ قال رحمه الله (دلائل ص ٤٧) : وإن أخذنا بالثانى وهو أن يكون تلاؤم الحروف وجها من وجوه الفضيلة داخلا فى عداد ما يفاضل به بين كلام وكلام على الجملة ، لم يكن لهذا الخلاف ضرر علينا ، لأنه ليس بأكثر من أن يعمد إلى الفصاحة فيخرجها من حيز البلاغة والبيان ، وأن تـكون نظيرة لهما وفى عداد ما هو شبههما من البراعة والجزالة وأشباه ذلك ، مما ينبىء عن شرف النظم ، وعن المزايا التى شرحت لك أمرها ، وأعلمتك جنسها ، أو يجعلها اسما مشتركا يقع تارة لما تقع له تلك ، وأخرى لما يرجع إلى سلامة اللفظ مما يثقل على اللسان ، وليس واحد من الأمرين بقادح فيما نحن بصدده .

وقال فى موضع آخر من الدلائل (ص ٤٠١) : واعلم أنا لانأبى أن تـكون مذاقة الحروف وسلامتها مما يثقل على اللسان داخلا فيما يوجب الفضيلة وأن تكون مما يؤكد الأعجاز .

فعبد القاهر إذن لم يقصد أن يرد على الجاحظ فى شىء ، وإنما يريد أن يأخذ على يد من يتشبث بكلام الجاحظ فيحاول أن يفهم منه رجع الفصاحة إلى اللفظ فى ذاته .

فبان من ذلك أن الجاحظ براء مما نسب إليه الـكاتب ، وبان أيضا أن عبد القاهر لم ينـكر مزية اللفظ ولم يناقض آراء الجاحظ كما قال الـكاتب فى مقاله (ثقافة عدد ٢١٦) : ينـكر عبد القاهر كما رأينا مزية اللفظ ولـكن هـذا فى الحق إنـكار مسرف لانقره ، ونحن لا ندعى لرجلنا العصمة ولا نضرب دائما بعصاه ، والذى لا شك فيه أن لجرس الألفاظ كما قلنا وقع (هكذا) إيجابى كثيرا ما يعين الـكاتب أو الشاعر على استنفاد إحساسه ، وذلك على أن يسلم من التـكلف والصنعة المقتسرة . . .

ولست أدرى كيف ينحل الأستاذ أبا عثمان رأيا لم يقله ، وكيف فهم من عبد القاهر أنه يرد على الجاحظ ويشنع عليه مع أنه فى الأسرار (ص ٧) وفى الدلائل (ص ٧٦) قد نقل عن الجاحظ فى مقام إهدار الحلى اللفظية فى سبيل جمال المعنى فقال حين تـكلم عن السجع (أسرار ص ٦) : فان أردت أن تعرف مثالا فيما ذكرت لك من أن العارفين بجواهر الـكلام لايعرجون على هـذا الفن إلا بعد الثقة بسلامة المعنى وصحته ، وإلا حيث يأمنون جناية منه عليه وانتقاصا له وتعويقا دونه .

فانظر إلى خطب الجاحظ فى أوائل كتبه ، هـذا ، والخطب من شأنها أن يعتمد فيها الأوزان والأسجاع ، فانها تروى وتتناقل تناقل الأشعار ، ومحلها محل النسيب والتشبيب من

الشعر الذى هو كأنه لايراد منه إلا الاحتفال فى الصنعة والدلالة على مقـدار شوط القريحة والأخبار عن فضل القوة ، والاقتدار على التفنن فى الصنعة . قال فى أول كتاب الحيوان : «جنبك الله الشبهة ، وعصمك من الحيرة ، وجعل بينك وبين المعرفة سببا ، وبين الصدق نسبا ، وحبب إليك التثبت ، وزين فى عينك الانصاف ، وأذاقك حلاوة التقوى ، وأشعر قلبك عز الحق ، وأودع صدرك برد اليقين ، وطرد عنك ذل اليأس ، وعرفك مافى الباطل من الذلة ، ومافى الجهل من القلة » . فقد ترك أولا أن يوافق بين الشبهة والحيرة فى الاعراب ، ولم ير أن يقرن الخلاف إلى الانصاف ويشفع الحق بالصدق ، ولم يعن بأن يطلب لليأس قرينة تصل جناحه وشيئا يكون رديفا له ، لأنه رأى التوفيق بين المعانى أحق والموازنة فيها أحسن ، ورأى العناية بها حتى تكون إخوة من أب وأم ، ويذرها على ذلك تتفق بالوداد على حسب اتفاقها بالميلاد ، أولى من أن يدعها لنصرة السجع وطلب الوزن أولاد علة ، عسى أن لا يوجد بينها وفاق إلا فى الظواهر ، فأما أن يتعدى ذلك إلى الضمائر ، ويخلص إلى العقائد والسرائر ، ففى الأقل النادر .

أنا لا أفهم أن الجاحظ يؤثر الصناعة اللفظية ويجعلها كل شىء فى الفصاحة والبـلاغة ثم لا ينضح بذلك بيانه وكلامه الذى هو قطعة من نفسه ، ويكون موقف عبد القاهر منه موقف المادح المطرى . أليس ذلك تجنيا على العلماء وتزيدا على الناس ومجانفة للحق ؟

هذا وليس شأن الـكاتب مع أبى هلال بأقل من شأنه مع الجاحظ اعتسافا وتجنيا ، فمن ذا الذى همس فى أذنه أن عبد القاهر حين قال فى الأسرار ص ٦ « وقد تجـد فى كلام المتأخرين كلاما حمل صاحبه فـرط شغفه بأمور ترجع الى ماله اسم فى البـديع الى أن ينسى أنه يتكلم ليفهم ويقول ليبين ، ويخيل اليه أنه إذا جمع بين أقسام البديع فى بيت فلا ضير أن يقع ماعناه فى عمياء وأن يوقع السامع من طلبه فى خبط عشواء ، وربما طمس بكثرة ما يتكلفه على المعنى وأفسده كمن ثقل العروس بأصناف الحلى حتى ينالها من ذلك مكروه فى نفسها » .

نعم من الذى أسر إليه أن عبد القاهر يقصد بهذا الرد على العسكرى لأنه يجعل الفصاحة فى اللفظ فقط ؟ الحق أن هذا عجب من العجب ! ألا فليعلم الـكاتب ـ سامحه الله ـ أن الجرجانى لم يقصد إلا أمثال أبى الفتح البستى وبديع الزمان والخـوارزمى وأصحاب المـدرسة البديعية التى بدأت بمسلم بن الوليد فبشار فأبى نواس فأبى تمـام الى من شاء الله ممن يؤثرون البديع على كل شىء ولو أدخل الضيم على المعنى وحاف عليه . وكيف يقصد عبد القاهر أن يرد على أبى هلال أو غيره مع أنه قال فى موضع آخر (دلائل ص ٤٠١) فى ذم السجع والتجنيس المتكلفين : ومن ها هنا رأيت العلماء يذمون من يحمله تطلب السجع والتجنيس على أن يضم لهما المعنى ويدخل الخلل عليه من أجلهما ، وعلى أن يعتسف فى الاستعارة بسببهما ويركب الوعورة ويسلك المسالك المجهولة ، كالذى صنع أبو تمـام فى قوله :

سيف الأنام الذى سمته هيبته لما تخـرم أهل الأرض مخـترما
قرت بقران عين الشرك وانشترت بالأشترين عيون الشرك فاصطلما

وقوله :

ذهبت بمذهبه السماحة فالتوت فيه الظنون أمذهب أم مذهب

فها هـو ذا ينسب ذم السجع والتجنيس المتكلفين وأمثالها من الحلى اللفظية الى علماء سبقوه ، وكأن ذلك إجماع منهم . الحق أن هذا كلام وليس بعلم . يقول الأستاذ : والجرجانى أشد إصابة فى نقـده لآراء العسكرى السقيمة (ثقافة عـدد ٢١٤) .

أين هى آراء العسكرى السقيمة ؟ ذلك كتابه الصناعتين بين يدى أنقب فيـه ثم أنقب فأجده يقول فى ص ٧ بعد أن بين معنى الفصاحة والبلاغة : وإذا كان الأمر على هذا فالفصاحة والبلاغة ترجعان الى معنى واحد وإن اختلف أصلاهما لأن كل واحـد منهما إنما هى الابانة عن المعنى والاظهار له . ثم حكى عن بعض علمائه أنه يرجـع الفصاحة الى تمام آلة البيان . والبلاغة الى المعنى . لعل الأستاذ قـد فهم مذهبا لأبى هلال من الباب الثانى من كتابه عند حديثه عن تمييز الجيد من الردىء من الـكلام ، قال ، والـكلام للجاحظ قبله — ص ٤٢ :

وليس الشأن فى إيراد المعانى لأن المعانى يعرفها العربى والعجمى والقروى والبدوى ، وإنما هو فى جودة اللفظ وصفائه ، وحسنه وبهائه ، ونزاهته ونقائه ، وكثرة طلاوته ومائه ، مع صحة السبك والتركيب والخلو من أود النظم والتأليف ... أقول : لعله فهم من ذلك أن أباهلال يرد جمال الـكلام الى اللفظ دون المعنى ، ولـكنه لو أمعن ولم يجر فى العلم على قاعدة : لا تقربوا الصلاة ، لرأى أن أبا هلال ينظر الى المعنى أولا ثم لا يقنع من اللفظ بأن يكون صوابا بل لا بد أن يكون كما قال : «الـكلام ـ أيدك الله ـ بحسن سلاسته وسهولته ونصاعته وتخير لفظه وإصابة معناه وجودة مطالعه ولين مقاطعه واستواء تقاسيمه وتعادل أطرافه وتشبه أعجازه بهواديه وموافقة مآخيره لمباديه مع قلة ضروراته بل عدمها أصلا ، حتى لا يكون لها فى الألفاظ أثر ، فتجد المنظـوم مثل المنثور فى سهولة مطلعه وجـودة مقطعه وحسن رصفه وتأليفه وكمال صوغه وتركيبه ، فاذا كان الـكلام كذلك كان بالقبول حقيقا وبالتحفظ خليقا .

ثم قال : ومن الدليل على أن مدار البلاغة على تحسين اللفظ أن الخطب الرائعة والأشعار الرائقة ماعملت لأفهام المعانى فقط ، لأن الردىء من الألفاظ يقوم مقام الجيد منها . وفقط من كلام أبى هلال حجر الزاوية كما يقولون ، لأنها تفهمنا أن المعنى عنده بالمحل الأول ثم يكون اللفظ . ثم استمع اليه يقول (ص ٤٤ صناعتين) : ولا خير فى المعانى إذا استكرهت قهرا والألفاظ إذا اجترت قسرا ، ولا خير فيما أجيد لفظه إذا سخف معناه ، تعلم أن الجمال فى الـكلام

عند أبي هلال حاصل له من حسن معناه وحسن لفظه ، فلا بأس عليه إذا قال مثلا : والكلام إذا كان لفظه غثا ومعرضه رثا كان مردودا ولو احتوى على أجل معنى وأفضله .

ومما يدل على أن جمال الكلام عند أبي هلال يرجع إلى اللفظ والمعنى قوله (ص ٥١ صناعتين) : الكلام ألفاظ تشتمل على معان تدل عليها ويعبر عنها، فيحتاج صاحب البلاغة إلى إصابة المعنى كحاجته إلى تحسين اللفظ لأن المدار بعد على إصابة المعنى ، ولأن المعانى تحل من الكلام محل الأبدان ، والألفاظ تجرى معها مجرى الكسوة مرتبة إحداهما على الأخرى معروفة. وقد ظن بعض من لايدرى أن أبا هلال متناقض ، فمرة يرجع البلاغة إلى اللفظ وأخرى يرجعها الى المعنى . ولو نظر لعرف أنه لم يتناقض ، وأنه يعتبر جمال المعنى أولا وحسن اللفظ ثانيا ولا بد منهما لجمال الكلام . وأبو هلال يشترط فى السجع البراءة من الكلفة فيقول ص(٢٠٠ صناعتين) بعد أن أورد كثيرا من الآثار الأدبية المسجوعة : فكل هذا يؤذن بفضيلة السجع على شرط البراءة من التكلف والخلو من التعسف . فرجل هذا شأنه من الاحتياط فى محاسن اللفظ لا يصح أن ينسب إلى اللفظية الذاتية كما يقول الكاتب .

رياض هلال
تخصص البلاغة والأدب

مابين الناس

لم يكف الناس مابينهم وبين الجهل ، وما بينهم وبين الجوائح الطبيعية ، فتراهم يزيدون مايحتوشهم من الشرور شروراً ربما كانت أشد فتكا ، وأنكأ جرحا . وقد شكا بعض الناس بعضاً فى كل جيل ، وأكثروا فى ذلك حتى حفلت بها كتب المحاضرات . من ذلك ماقاله أبو العتاهية :

يارب إن الناس لاينصفوننى ... وكيف ولو أنصفتهم ظلمونى
وإن كان لى شىء تصدوا لأخذه ... وإن جئت أبغى منهم منعونى
وإن نالهم بذلى فلا شكر عندهم ... وإن أنا لم أبذل لهم شتمونى
وإن طرقتنى نقمة فرحوا بها ... وإن صحبتنى نعمة حسدونى
سأمنع قلبى أن يحن إليهم ... وأحجب عنهم ناظرى وجفونى

ومن أغرب ما قرأنا فى هذا الباب ما رواه معمر بن المثنى قال : مر قيس بن زهير ببلاد غطفان فرأى ثروة وعددا ، فكره ذلك ، فقيل له أيسوءك ما يسر الناس ؟ قال إنك لاتدرى أن مع النعمة والثروة التحاسد والتخاذل ، وأن مع القلة التحاشد والتناصر .

ابن سنان الخفاجى
وسر الفصاحة

— ٥ —

شيخ ابن سنان وأستاذه :

كان الخفاجى متأثرا بهؤلاء الذين قدمنا الحديث عنهم، ولكننا لا نحسبه لهم تلميذا، ولا نزعمهم له أساتذة وشيوخا، وإنما هو شخص واحد الذى كان الخفاجى منه بمنزلة التلميذ وكان من الخفاجى بمنزلة الأستاذ، وذلك هو أبو العلاء احمد بن سليمان المعرى، وما نذهب فى ذلك عن نقل أو نص لعالم قرأناه، فالخفاجى مع شديد الأسف مغمور فى الباحثين المؤرخين، مظلوم من الكاتبين بعده، ولذلك لا نجد إلا قليلا من كتب عنه، وقليلا مما سجل فى تاريخه .

والأمر بعد ذلك كله موكول إلى الاستنباط والاستنتاج .

ولعل مما يؤيد أن أبا العلاء كان شيخه وأنه كان يقرأ عليه، أن هذا الكتاب على كثرة ما حوى من النقول المنسوبة إلى أصحابها لا تجد فيها كلمة من الخفاجى ينص بها على أنه قرأ على فلان إلا المعرى، ولا تراه يطلق كلمة الشيخ إلا على أبى العلاء، ولاثبات أن المعرى كان شيخه وأستاذه ننقل بعض الفقر من كتابه ونورد منه ما يلى :

فى ص ٦٧ قوله : وجرى بين أصحابنا فى بعض الأيام ذكر شيخنا أبى العلاء ابن سليمان فوصف واصف من الجماعة بالفصاحة، واستدل لذلك بأن كلامه غير مفهوم لكثير من الأدباء الخ .

وفى ص ٩٠ قوله : وكنت حاضرا عند شيخنا أبى العلاء وقد قرئت عليه قصيدة لأبى الطيب فلما وصل القارئ إلى قوله :

ولا الضعف حتى يبلغ الضعف ضعفه ولا ضعف ضعف الضعف بل مثله ألف

قال هذا والله شعر مدبّر، وكان من العصبية لأبى الطيب على الصفة التى اشتهرت عنه .

وفى ص ٩٥ قوله : وأجاز لنا فى بعض الأيام شيخنا أبو العلاء ابن سليمان قول الشاعر :

ألا طرقتنا بعد ما هجعوا هند وقد سرن خمسا واتلأب بنا نجد

ألا حبذا هند وأرض بها هند وهند أتى من دونها النأى والبعد

كل هذا الذى أوردناه من كلام الخفاجى تصريح بأن أبا العلاء كان شيخا له ، وأنه كان يقرأ عليه فيمن يقرءون من التلاميذ . وربما كان الخفاجى يرسل كلمة (الشيخ) مطلقة غير مقيدة ويريد منها (أبا العلاء) ظنا منه أنها حين تطلق لا تنصرف إلا إليه ، وحيث ترسل لا يكون المراد بها سواه ، وقد يسوغ لنا أن نفهم من ذلك أن ابن سنان لم يكن له سوى المعرى أستاذا ، ولم يتخذ له من العلماء غيره شيخا ولعلك مستمع الى هذين النصين متأمل فيما فهمناه واستنبطناه ، موافق لما ذهبنا إليه واستنتجناه .

يقول فى ص ١٧٢ : وكان شيخنا يذهب الى أن قصيدة كثير التى أولها :

خليلى هـذا ربع عزة فاعقلا قلوصيكما ثم ابكيا حيث حلت

قد لزم اللام فى جميعها ، فلما سألناه عن البيت الذى يروى فيها وهو :

أصاب الردى من كان يهوى لك الردى وجن اللواتى قلن عـزة جنت

قال : هذا البيت ليس من القصيدة .

ويقول فى ص ١٧٥ : وكان شيخنا يعيب قول أبى الطيب :

إذا ما لبست الدهر مستمتعا به تخرقت والملبوس لم يتخرق

ويقول : إذا طولب الشاعر بحسن الأدب وجب ألا يقابل الممدوح بمثل هذا الكلام .

تأثر ابن الأثير به :

تأثر « ضياء الدين أبو الفتح ابن الأثير » بالخفاجى تأثرا ينطق به غير موضع من كتابه ويهدى اليه أكثر من بحث فى « مثله السائر » . ولقد كان ابن الأثير معجبا بابن سنان ، طروبا لما أبدع فى مؤلفه « سر الفصاحة » ويراه كما يرى (الآمدى) بيضة الديك فى هـذا الفن ، وذروة التأليف وقمته بالنسبة لغـيرها ، واصغ اليه حيث يقول فى مقدمة المثل السائر : « فلم أجـد ما ينتفع به فى ذلك الا كتاب الموازنة للآمدى وسر الفصاحـة للخفاجى » . وإذا كان ابن الأثير قد رأى أن من خير الكتب سر الفصاحة فلا عجب أن يجول فى مباحثه وأن يتأثر بروحه وأن ينم تأليفه عن متابعة له واقتداء به . وقد جاء فى خاتمة سر الفصاحة ملحق جمع فيه ما وجهه ابن الأثير الى الخفاجى من اعتراضات كما يقول طابع الكتاب وناشره . وهو دليـل لا يقبل الشك على تأثر ابن الأثير به وإن كنا لا نوافق الناشر على تسميتها اعتراضات لأن ابن الأثير كثيرا ما يوافق الخفاجى فى مسائل مما أورده فى كتابه . وسنعرض لذلك بعد حين .

وإنه وإن كان التفات الذهن الى هـذا الملحق كافيا للاقتناع بتأثر ابن الأثير بابن سنان إلا أننا سننقل بعض ما نثبت به ذلك مما خلا الملحق منه .

وقال : من حبه لهذه المرأة لم ير تكرير اسمها عيبا ، ولأنه يجد للتلفظ باسمها حلاوة ، فلم ير من الاعتذار للتكرير إلا هذا العذر .

وفى ص ١٣١ قوله : ومن الاستعارة المحمودة قول شيخنا أبى العلاء :

وكأن حبك قال حظك فى السرى فالطم بأيدى العيس وجه السبسب

وفى ص ١٣٠ قوله : وقال أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان فيما قرأت عليه :

إذا زن أنف البرد سرتم فليته عقيب التنائى كان عوقب بالجدع

فاستعار للبرد أنفا .

ويقول فى ص ١٦٠ بصدد الكلام على كراهة استعمال الألفاظ التى هى من اصطلاح المتكلمين وأرباب العلوم وذوى المهن وأنها تفسد المنظوم والمنثور : وقول أبى العلاء أحمد ابن عبد الله بن سليمان فيما قرأته عليه :

تلاق تفرّى عن فراق تذمه مآق وتكسير الصحائح فى الجمع

ويقول فى ص ١٧٣ عند عيبه التكلف ولزوم ما لا يلزم : وقول أبى العلاء ابن سليمان فيما قرأته عليه :

ردى كلامك ما أملت مستمعا ومن يمل من الأنفاس ترديدا
باتت عرى النوم عن جفنى محللة وبات كورى على الوجناء مشدودا

وقد أورد ذلك ليكون مقابلا للقوافى المتكلفة التى يبذل الشاعر فيها جهدا مضيعا .

ويقول فى ص ١٩٢ : وقال أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان فيما قرأناه عليه :

ومن دونها يوم من الشمس عاطل وليل بأطراف الأسنة حال

ويقول ص ٢١٥ عند كلامه عن الكلام الذى وضع لغزا وقصد ذلك فيه : وقد كان شيخنا أبو العلاء يستحسن هذا الفن ويستعمله كثيرا فى شعره ، ومنه قوله :

وجبت سرابيّا كأن أكامه جوار ولكن ما لهن نهود
تمجس حرباء الهجير وحوله رواهب خيط والنهار يهود

فألغز بقوله جوارى عن الجوارى من الناس ، وهو يريد كأنهن يجرين فى السراب الخ .

ويقول فى ص ٢٣١ : ومما يعترض الشك فيه قول أبى العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان :

ولقد سلوت عن الشباب كما سلا غيرى ولكن للحزين تذكر

فقال : كيف يجوز أن يسلو وهو حزين يتذكر ؟ وقد قرأت هذ البيت عليه فى جملة شعره ولم أسأله عنه .

جاء فى ص ١٩٥ من المثل السائر ما يأتى : واعلم أن جماعة من مدعى علم البيان ذهبوا الى أن الكلام ينقسم قسمين ، فمنه ما يحسن فيه الايجاز كالأشعار والمكاتبات ، ومنه ما يحسن فيه التطويل كالخطب والتقليدات وكتب الفتوح التى تقرأ فى ملأ من عوام الناس ، فان الكلام إذا طال فى مثل ذلك أثر عندهم وأفهمهم ، ولو اقتصر فيه على الايجاز والاشارة لم يقع لأ كثرهم حتى يقال فى ذكر الحرب : التقى الجمعان وتطاحن الفريقان واشتد القتال وحمى النضال وما جرى هذا المجرى . والمذهب عندى فى ذلك ما أذكره وهو أن فهم العامة ليس شرطا معتبرا فى اختيار الكلام لأنه لو كان شرطا لوجب على قياسه أن يستعمل فى الكلام الألفاظ العامية المبتذلة عندهم ليكون ذلك أقرب الى فهمهم ، لأن العلة فى اختيار تطويل الكلام إذا كانت فهم العامة إياه فكذلك تجعل تلك العلة بعينها فى اختيار المبتذل من الكلام ، فانه لا خلاف فى أن العامة الى فهمه أقرب من فهم ما يقل ابتذالهم إياه : وهذا شىء مدفوع ، وأما الذى يجب توخيه واعتماده فهو أن يسلك المذهب القويم فى تركيب الألفاظ على المعانى بحيث لا تزيد هذه على هذه مع الايضاح والأبانة ، وليس على مستعمل ذلك أن يفهم العامة كلامه ، فان نور الشمس إذا لم يره الأعمى لا يكون ذلك نقصا فى استنارته ، وإنما النقص فى بصر الأعمى حيث لم يستطع النظر إليه :

علىّ نحت القوافى من معادنها وما علىّ بأن لا تفهم البقر

وسنورد بعد قليل ما نبرهن به على أن ذلك رأى الخفاجى فى الأطناب ، وهذا معناه . وربما كان ابن الأثير ناقلا الكثير من لفظه أيضا ؟

محمد كامل الفقى

الشكوى من الاصدقاء

أغرم الناس من القدم أن يذموا أصدقاءهم ، وأن يلمحوا فيهم تقصيرا فى واجباتهم نحوهم ، أو فى قصورهم عن مساواتهم فى وفائهم لهم . من ذلك ما قاله العتبى :

لى صديق يرى حقوقى عليه نافلات وحقه الدهر فرضا
لو قطعت البلاد طولا اليه ثم من بعد طولها سرت عرضا
لرأى ما فعلت غير كثير واشتهى أن يزيد فى الأرض أرضا

ويرى دعبل الخزاعى أن أكثر ما يرضى الناس كلهم لئام ، وأن أحسن وسيلة للعيش معهم أن يسىء اليهم إن ظفر بهم ، وأن ينافق من يجتمع به منهم ، فقال .

اسقهم السم إن ظفرت بهم وامزج لهم من لسانك العسلا

ومثل الخزاعى فى انصرافه إلى الهجاء ونهش أعراض الناس ، لا يستكثر عليه أن يقول مثل هذا ، وهو ليس بوجيه ، ويناقض مصلحة الاجتماع .

والحق أن فى الناس الطيب والردىء ، فيجب أن يعامل الأول بما يستحقه من التجلة ، ومقابلة إحسانه بالاحسان ، وأن يبذل النصح للثانى فان استعصى وتمادى فيما هو فيه ترك لنتائج أعماله تؤدبه أو توبقه .

مجلة الأزهر

مجلة دينية علمية خلقية تاريخية حكمية

تصدرها مشيخة الأزهر

في كل شهر عربي

ماعدا شهري ذي القعدة وذي الحجة

الجزء العاشر	شوال سنة ١٣٦٣	المجلد الخامس عشر

مدير إدارة المجلة ورئيس تحريرها

محمد فريد وجدي

الإدارة

ميدان الأزهر

تليفون : ٨٤٣٣٢

الرسائل تكون باسم مدير المجلة

الاشتراكات عنه سنة

	ملم
داخل القطر	٢٠٠
لطلبة الجامعة الأزهرية خاصة ...	١٠٠
خارج القطر	٣٠٠

ثمن الجزء الواحد ٢٠ مليما داخل القطر و ٣٠ خارجه

(مطبعة الأزهر — ١٩٤٥)

فهرس

الجزء العاشر — المجلد الخامس عشر

الدروس الدينية

الدرس الثالث

بسم الله الرحمن الرحيم

« تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا فى الأرض ولا فسادا ، والعاقبة للمتقين . من جاء بالحسنة فله خير منها ، ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الذين عملوا السيئات إلا ما كانوا يعملون » .

عرضت الآيات الكريمة السابقة لقصة قارون وما كان من شأنه ؛ فبينت أن قارون كان من قوم موسى فبغى عليهم وتكبر ، وأن الله آتاه من الكنوز ما إنّ مفاتحه لتنوء بالعصبة أولى القوة ، وأنه كان بطرا فرحا بما أوتى من مال وولد ، ناسيا حق الله لا يعترف بنعمته عليه ، معتقدا أنه أوتى ما أوتى من بسطة فى المال والجاه بما كان عنده من علم ومن جد واجتهاد ، وأن قومه حاولوا أن يبينوا له طريق الرشاد فقالوا له لا تفرح فانه لا يفرح بالدنيا إلا من رضى بها واطمأن اليها ونسى الآخرة ونسى ما فيها ، أما من ذكر الآخرة وذكر المصير والمرد الى الله ، وذكر أن الدنيا قصيرة المدى وأن أمورها قلّب لا تدوم على حال ، فمن يُسر الى فقر ، ومن عز الى ذل ، ومن صحة الى مرض ، وهكذا دواليك ، من ذكر كل ذلك فانه لا يركن اليها ولا يفرح بها .

ونصح له قومه بأن يفعل الخير ، وأن يحسن الى العباد كما أحسن الله اليه ، وأن يبتغى الدار الآخرة فيما خُول من نعمة ، وأن يستمتع من الدنيا بما أحله الله له ولا ينسى نصيبه منها .

قدم قوم قارون لقارون كل ما استطاعوا من موعظة ، وأسدوا اليه ماشاء الله من نصيحة ، ولكن القلوب إذا رين عليها لم تتفتح لموعظة ولم تستجب لنصح ، فقال قارون لقومه لقد نلت ما نلته بجدى وبما لدىّ من علم لم يقدر لغيرى ، وكان اللائق بحاله إذ ادعى ما ادعى من العلم أن يذكر أن الله قد أهلك من قبله من القرون من كان أشد منه قوة وأكثر جمعا .

ثم قص الله علينا أن قارون خرج على قومه فى زينته من خدم وحشم وأتباع وأعوان ،ومن مظاهر الثراء التى تغرى ضعاف العقول وتفتن قصار النظر، فقال جمع ممن فتنوا بهذه المظاهر: ليت لنا مثل ما أوتى قارون إنه لذو حظ عظيم ، وقال آخرون ممن يعلمون قيمة هـذه المظاهر الخلابة ، ويعرفون أنها برق خلب ، وأن ما عند الله خير ثوابا وخير عقبا : ويلـكم ثواب الله خير مما أوتى قارون وأبقى من كل ما ترون من مظاهر لا ينبغى أن يقيم لها عاقل وزنا .

ثم بينت الآية الـكريمة أن ما كان عليه قارون من جاه وسلطان لم يغن عنه من بأس الله شيئا إذ جاءه ، فخسف الله به وبداره الأرض ، فما كان له من قبيل ينصرونه من دون الله ، وما كان بعلمه ، وما أوتى من جد وبصر ، من المنتصرين ، فأصبح الذين تمنوا مكانه بالأمس وفتنوا به يقولون : لولا أن منّ الله علينا لخسف بنا إنه لا يفلح الـكافرون ، وإن ما ينعم الله به على الناس قدر مقدور ، فلا الـكرامة توجب البسط ، ولا الهوان يوجب القبض ، ولـكن ينزل بقـدر ما يشاء إنه بعباده خبير بصير .

قص الله علينا هذه القصة للعظة والاعتبار، ولنعلم أن الدنيا دار تحول وانتقال، كلها متاع الغرور ، فما الجاه وسعة السلطان براد قدر الله ، ولا مانع من بأس الله، ولا بحائل دون عذاب الله،وقد خلت المثلات فى الأمم ، وتلك سنة الله ولن تجد لها تبديلا، وليست الدنيا بدار اطمئنان أو قرار ، ولا يأمن فيها ولا يركن اليها إلا جاهل بأمرها غافل عن شأنها ، ولا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون .

وقص الله علينا هذه القصة لنؤدى حق الله ونشكره فيما أعطى من نعمة ، وأن نحسن الى أنفسنا بالأعمال الصالحة ، ونحسن الى العباد ، ولنعلم أن البغى مرتعه وخيم ، وأن للطغيان عاقبته المحتومة من زوال النعمة وحلول النقمة .

ثم جاءت هذه الآية الـكريمةوهى قوله تعالى « تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا فى الارض ولا فسادا » بعدما ذكر الله من قصص قارون ، وبعد ما بين من شأنه ، وقد كان فى قصته ذكر الدار الآخرة حين أسدى اليه قومه النصح بأن يجعلها غايته وبغيته والمقصد الأسمى الذى يجب أن يجعله نصب عينيه فى جميع أعماله، كما كان فيها ذكر الدنيا وأنها وسيلة للآخرة ومتاع يقصد به ما أعد له من المنفعة، وأن الآخرة هى دار الثواب الذى أعده الله لمن آمن وعمل صالحا ـ جاءت تلك الآية الـكريمة لتعظم من شأن تلك الدار وتفخم من قدرها وتبين أنها أعدت لمن لا يريدون فى الأرض علوا ولا فسادا ، ولا ظلما ولا عدوانا ، ولا بطرا ولا تسلطا ، ولا يريدون تكبرا عن الحق وتجبرا .

والعلو الممقوت : العز والترف الذى يصحبه بغى وعدوان وتكبر وخيلاء . أما العلو الذى

يصحبه الاحسان والتواضع ويصحبه الكرم والمروءة فلا يأباه الدين . والفساد يشمل أنواع الشر جميعها ويجمعها مخالفة الله فى أمره ومجاوزة الحدود .

قد جعل الله نعيم الدار الآخرة لمن لا يريدون فى الأرض علوا ولا فسادا ، فربط الجزاء بعدم إرادة العلو والفساد ، ولم يربطه بالعلو والفساد نفسهما مبالغة فى طلب البعد عن العلو ، لأن الشخص إذا دار بخلده أن مجرد إرادة العلو والفساد كاف فى الطرد عن رحمة الله فانه يحذر العلو والفساد أشد الحذر ، ويحذر الوقوع فيهما ، بل ويحذر إرادتهما والقصد اليهما .

ونظير هذا أن الله سبحانه لما حذر من الظلم ومعاشرة الظالمين ، حذر من الركون اليهم وجعل الركون سببا فى مساس النار ، فقال « ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار » . وقد روى عن الفضيل أنه قرأ هذه الآية فقال : ذهبت الأمانى هاهنا . وروى عن على رضى الله عنه « إن الرجل ليعجبه أن يكون شراك نعله أجود من شراك نعل صاحبه ، فيدخل فى هذه الآية » .

وبعد أن ذكر الله عز وجل أن هذه الدار أعدت لمن صلح أمرهم فأحسنوا العمل ولم يريدوا فى هذه الدار علوا ولا فسادا ، ختمت الآية الكريمة بقوله « والعاقبة للمتقين » ، وهم من كان لهم دون المعاصى وقاية ودون الشرور حاجز فاتقوا الله عز وجل. وأدوا فرائضه، وقد ذكر الله للمتقين فى كتابه أوصافا كثيرة متفرقة فى مواضع مختلفة يرجع أمرها الى الإيمان بالله ورسله ، والايمان بالغيب، والقيام بما فرضه الله على عباده واجتناب ما نهى الله عنه ، مع الخشية من الله ومراقبته فى جميع الأعمال ، ومع الاحسان الى العباد جميعهم إلا من نهى الله عن موالاتهم ممن حاد الله ورسوله وآذى المسلمين فى دينهم وأوطانهم ، ومن نهى عن الركون اليهم من الفجرة والكفرة .

ومما ذكر الله من أوصاف المتقين ما اشتملت عليه الآية الكريمة « الم . ذلك الكتاب لا ريب فيه ، هدى للمتقين . الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون . والذين يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون » .

وما اشتمل عليه قوله تعالى : « ليس البر أن تولوا وجوهكم قِبَل المشرق والمغرب ولكنّ البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكينَ وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة، والموفون بعهدهم إذا عاهدوا، والصابرين فى البأساء والضراء وحين البأس، أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون » .

هؤلاء الذين اتقوا ربهم لهم عقبى الدار: جنات تجرى من تحتها الأنهار، وقرب منه ورضوان. وهذا هو ما يصح أن يسمى عاقبة يحرص عليها ويسعى لها، وهذا هو الذى يسمى الدار

الآخرة . أما ما يناله الفجرة من الخزى والهوان فلم يسمه الله عاقبة ، ولم يسم الله مكانه الدار الآخرة .

« من جاء بالحسنة فله خير منها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الذين عملوا السيئات إلا ما كانوا يعملون » .

أخبر الله جل شأنه فى الآية السابقة أنه أعد نعيم الآخرة للمتقين ، وفى هذه الآية بين مقادير الجزاء فقال إن جزاء الحسنة ما هو خير منها والسيئةِ مثلها .

والجزاء بالخير يكون بعشرة الأمثال كما جاء فى آية سورة الانعام « من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها » ويكون بأكثر كما فى قوله تعالى : « مثل الذين ينفقون أموالهم فى سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل فى كل سنبلة مائة حبة ، والله يضاعف لمن يشاء »

وذكر العدد لا يقصد منه التحديد سواء فى العشر أو فى الأكثر ، وقد عرف من لغة العرب ذكر العدد دون أن يكون له مفهوم ، والغرض هنا المبالغة فى الاحسان وإعطاء المحسن أكثر مما يستحق بعمله تفضلا من الله سبحانه ، وخزائن رحمته لا تنفد ، وموارد عطائه لا تنضب .

أما السيئة فجزاؤها مثلها . وإذا كانت الحسنة تجازى بعشر أمثالها أو أكثر ، والسيئة تجازى بمثلها ، فالويل كما قيل لمن غلبت آحاده أعشاره . وفى الحديث « يقول الله إذا همّ عبدى بحسنة فاكتبوها حسنة وإن لم يعملها ، فإن عملها فعشر أمثالها ، وإن هم بسيئة فلا تكتبوها ، وإن عملها فسيئة واحدة » .

وقد رغّب الله فى الصالحات بأكثار جزائها ، ولطف بالعباد فلم يجاز على السيئة إلا سيئة واحدة ، لما علم ما فى طبيعة الانسان وغرائزه من النزوع الى الشهوات والخروج عن الحدود .

« إن الذى فرض عليك القرآن لرادك الى معاد . قل ربى أعلم من جاء بالهدى ومن هو فى ضلال مبين » .

بعد أن قرر الله فى الآيات السابقة أحوال العباد على وجه عام ، التفت فى هذه الآية الكريمة الى رسوله الكريم ومصطفاه محمد صلى الله عليه بصفة خاصة .

أنزل الله القرآن على النبى وأوجب عليه حمله وتبليغه والعمل بما فيه ، وأوجب عليه الدعوة الى ما اشتمل عليه من الحق والهدى وجدال المعاندين المكابرين ، وأوجب عليه حياطة الدعوة وحمايتها وقتال المعتدين على حرية الدعوة .

ندبه الله لهذا كله ، وتلك مهمة شاقة تحتاج الى الشجاعة والصبر والفطنة والحذر ، وتحتاج

الى سياسة ماهرة حازمة فى تدبير أمور الخلق فى الحرب والسلم ، وتدبير علاقات الأمة الاسلامية بعضها مع بعض ، وتدبير علاقتها مع غيرها من الأمم ، وقد لاقى فى سبيل ذلك من العنت ما لاقى ، ومن الشدائد والأحن ومن العداوة والبغضاء ما حدثنا به التاريخ ، وقام بما ندب إليه على أكمل وجه وأتمه ، وكتب السير طافحة بما أداه وناطقة بما لاقاه .

وقد أعد الله له من الجزاء ما يناسب حسناته ، فقال : « إن الذى فرض عليك القرآن لرادك الى معاد » أى معاد خاص بك لا يكون لغيرك من البشر ، فلم يعمل أحد ما عملت ، ولم يحتمل أحد ما احتملت ، ولم يناضل أحد عن الحق مثل ما ناضلت ، وقد فضلت إخوانك الأنبياء بأنك بعثت الى العالم جميعه الى أن تقوم الساعة ، فأنت تصلح الانسانية وحدك ، أما هم فنهم من أرسل لأمة خاصة ، ومنهم من أرسل لأمم الى أجل محدود .

ثم زاده الله عز وجل بعد هذه البشارة بشارة أخرى ، وهو أنه حمل الهدى والنور ، وأن معانديه وجاحدى دعوته فى ضلال بين ، وأمره أن يخبر المعاندين بهذا على هذا الأسلوب الكريم الذى يفل حدة العناد ويجذب المعاند ويكسر من شدته ويفل من غربه ، فقال « قل ربى أعلم من جاء بالهدى ومن هو فى ضلال مبين » .

يعنى بمن جاء بالهـدى نفسه الطاهـرة ، وبمن هو فى ضلال مبين معانديه الجاحدين . وعلى غرار هذا الأسلوب الكريم جاء قوله تعالى « وإنا أو إياكم لعلى هدى أو فى ضلال مبين » .

وكل واحد يدرك ما يحدثه مثل هذا الخطاب ، فإذا قلت لمحدثك المخطىء : أحدنا مخطىء فلنبحث لنصل الى الصواب ، كسرت منه حدة الجدال ، وفللت غرب العداوة والخصومة ، أما إذا قلت له : أنت المخطىء ، وأنت فى ضلال مبين ، فقد زدته عنادا ، وقويت فيه روح البغضاء .

فليتدبر المسلمون وليقتدوا بكتابهم فى التخاطب عند التخاصم . وأين هذا مما يحدث للعلماء عند الجدل فى الفقه أو الكلام من الرمى بالكفر والتنابز بألقاب الضلال والفسوق .

شرح الله صدر نبيه بهذا كله ، ليحفزه عن المضى فيما هو بسبيل منه من الدعوة والتبليغ ، وليسليه مما يناله من أذى المعاندين ، ويهجن ما عليه المشركون من المقاومة للدعوة والصد عن سبيل الله .

« وما كنت ترجو أن يُلقىَ إليك الكتاب إلا رحمة من ربك ، فلا تكونن ظهيراً للكافرين . ولا يصدنّك عن آيات الله بعد إذ أنزلت إليك ، وادع إلى ربك ، ولا تكونن من المشركين . ولا تدع مع الله إلها آخر . لا إله إلا هو ، كل شىء هالك إلا وجهه ، له الحكم وإليه ترجعون » .

بعد أن بين الله مكانة نبيه محمد صلى الله عليه وسلم وذكر أن له معادا يخصه ومنزلة لم تقدر لأحد غيره ، ذكره أن الفضل الذى مُنحه وأعطيه من إنزال القرآن والتكليف بتبليغه ، وما أحاط

بذلك من أنواع الكرامات لم يكن ليتوقعه ويرجوه ، بل حصل ذلك كله رحمة من الله ولطفا وإحسانا . فمعنى قوله تعالى : « وما كنت ترجو أن يلقى إليك الكتاب إلا رحمة من ربك » ما كنت تتوقعه وترجو حصوله ولكن نزل رحمة من ربك . وهذا التذكير يشعر بعظم النعمة التى تشعر بعظيم الشكر عليها . وقد عرف محمد صلى الله عليه وسلم هذه الكرامة وأدى صلوات الله عليه حقها .

وبعد أن عرّفه منزلته عنده ومقدار نعمته التى خصه بها ، نهاه عن أمور ، كما طلب منه أمورا :

نهاه عن أن يكون ظهيرا ونصيرا للكافرين فى أى شأن من الشئون التى تعلى من قدرهم وتضعف أمر المؤمنين ، ونهاه عن أن يطيع الكافرين إذا صدوه عن آيات الله وصدوه عن التبليغ والدعوة وحماية التبليغ والدعوة ، وطلب اليه المثابرة على الدعوة وألا يعين المشركين فى شأن فيكون منهم ، وألا يدعو مع الله إلها آخر .

خوطب النبى صلى الله عليه وسلم ، وليس محمد ـ بحكم مكانته وما قدم من أوصافه وجزائه ـ بمتصور أن يكون مع المشركين ، وأن يدعو مع الله إلها آخر ، أو أن يتوانى فى الدعوة وهى وظيفته وعمله . وجه إليه الخطاب والمقصود بالخطاب غيره ، إياك أعنى واسمعى ياجارة .

وإذا كان محمد وهو أكرم الخلق يوجه اليه مثل هذا الخطاب على هذا النحو ، فان العباد يجدون فى البعد عن هذه المنهيات الشنيعة التى نهى عنها من لا يتصور وقوعها منه ، ومن ناحية أخرى فان الخطاب على هذا النحو يقطع أطماع الطامعين ، ويهيج النبى عليه السلام ويلهب غيرته ويقوى عزيمته .

وإذا كان أكرم الخلق وأعلم الناس بالتوحيد يطلب منه ألا يعتمد على غير الله وألا يتخذ غيره وكيلا حتى يكتمل توحيده ، فان هذا يوقظ الوجدان وينبه العباد الى أن التوحيد الخالص صعب المركب بعيد المنال ، ويوجب على العباد التدبر فيما هم عليه من نداء غير الله من أموات وأحياء ، والاستعانة بغير الله من أموات وأحياء ، والاتكال على الأسباب التى لم يسنها الله وعدم التفكير فى أن الله هو المعطى المانع الضار النافع .

والحق أن هذا الخطاب من أشد القوارع على المسلمين وأقطع الأدلة على المتوسلين . بعد أن طلب منه ما طلب بين له السبب والعلة فقال : « لا إله إلا هو كل شىء هالك إلا وجهه له الحكم وإليه ترجعون » .

ومتى كان الأمر على هذا النحو : إله واحد له الوجود الحق ، وله التصرف ، وله ملك السموات والأرض ، وإليه المرجع والمصير ، وجب أن يدعى وحده ، وأن يستعان به وحده ، وأن يطاع أمره ويسمع نهيه ، وأن يلقى اليه العبد مقاليده ، فهو الذى يطعم ويسقى ، وهو الذى يميت ويحيى ، وهو الذى يمرض ويشفى ، وهو الذى يعز ويذل ، وهو الذى يغفر الخطيئة يوم الدين ، وغيره هالك فى ذاته لأن وجوده من الله ، ثم بعد وجوده يهلك أيضا ، ومرده الى الله ، وليس لغيره شأن فى الآخرة التى يفر فيها المرء من أخيه وأمه وأبيه ، ولا ينفعه إلا ماقدم من عمل صالح مقبول .

نسأل الله أن يجملنا بالتوحيد ، وأن يرزقنا ثمرات التوحيد ، وأن يحشرنا مع الموحدين ؟

محمد مصطفى المراغى

السيرة المحمدية

تحت ضوء العلم والفلسفة

تابع فصل الأصول القرآنية التى اقامت الدولة الاسلامية

ووضعت أساس الأمة العالمية

---

١٢ — « فبشر عباد ، الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه ، أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولو الألباب » .

هذا الأصل كان له أثر كبير فى سرعة ترقى المسلمين ، فانه باباحته لهم ، بل بتحضيضهم على الاستماع لكل قول والأخذ بأحسنه ، جعلهم معرضين لعوامل التطور المختلفة دون حائل من عقيدة أو تقليد أو وراثة .

ذلك أنهم لما اختلطوا بالأمم لنشر الدعوة التى كلفوا بها ، تبادلوا القول مع المدعين ، فأنصتوا الى كل ما وجه اليهم ، لا إنصات الجامدين المتشددين ، ولكن إنصات الباحثين المستطلعين ، الذين أمروا أن يتلقفوا الحكمة أنَّى وجدت ، عملا بأمر كتابهم ، وبوصاة رسولهم ، فى قوله صلى الله عليه وسلم : « خذ الحكمة ولا يضرك من أى وعاء خرجت » ؛ فتبين لهم نقصهم فى كثير من الشئون العلمية والعملية ، فاندفعوا لتداركه اندفاعا لم يؤثر عن أمة من الأمم قبلهم ، فاستعانوا عليها بالعارفين بها من غير ملتهم ، وأحلوهم محل الكرامة لعلمهم وفضلهم ، وأغدقوا عليهم من برهم ورفدهم ، ما حمل كل ذى علم أو صناعة أن يتقدم اليهم ، وأن يخلص لهم ، فراجت سوق العلوم والفنون ، وارتقت فى بيئة هذا النشاط الثقافى الحر درجات المعارف المختلفة ، بعد أن كان أهلها يوصمون بالزندقة ، وتوصد فى وجوههم أبواب الارتزاق .

وكان الخلفاء يتلمسون أهل العلم فى الآفاق ، ويستحضرونهم مكرمين وفادتهم ، مغدقين عليهم من الأموال ما لم يروا له مثيلا فى عهد دولتهم ، ولم يكف المسلمين أخذ ما وقفوا عليه حاضرا بين أيديهم ، بل عمدوا الى المكتبات الزاخرة بالمؤلفات، فاستخرجوا كل ما كان فيها من ذخائر العلوم والفلسفة لكبار المؤلفين ، واتخذوا ترجمة لها من آحاد تلك الأمم ، لنقلها الى

العربية . وقد قبل المسلمون كل ذلك مرتاحين إليه ، لأن الغرض كان العلم النافع ، وقد اتبعوا أحسنه كما حثهم عليه الكتاب ؛ فكان منهم الأئمة الكبار فى جميع فروعه ، وآلت إلى المسلمين الزعامة العلمية فى العلم كله قرونا متوالية ، وقد اعترف الأوربيون أنهم نقلوا عنهم العلوم إلى بلادهم ، فحدث عنها ماسموه بعهد البعث La Renaissance الذى كانت مدته القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، وكانت مادته ما لفت المسلمون أنظارهم إليه من كتب العلماء القدامى ، وما قاموا بترجمته إلى العربية من معارفهم .

١٣ — أفلم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها ، أو آذان يسمعون بها ، فانها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور .

كشف الاسلام لأهله بهذه الآية عن سر عظيم من أسرار البسكولوجيا العالية ، فى عبارة تعتبر غاية فى التأثير على النفس ، وهو أن للقلوب عمى تصاب به ، لايعتبر بجانبه عمى الأبصار شيئا ، لأنه يحجب عن الانسان أكبر مايهمه ، وهو النور العلمى الذى ، يقوّم به حياته الصحيحة. وأما عمى الأبصار فيحجب عنه النور المادى الذى يريه الكائنات المحسوسة ، وليس احتجابها عنه بشىء إلى جانب مايحجبه عمى القلب عنه من المقومات التى لابد له منها فى حياته الخالدة . وقد قرر القرآن الكريم ذكر القلب نحو مائة وخمس وعشرين مرة ، فى ألوان من التعبير هى أبلغ ما يُقصد به التأثير فى النفس الانسانية .

وقد علل الكتاب إعراض الكافرين عن الدعوة إلى الحق ، بمرض يعترى القلوب يمنعها عن التأثر به ، فقال تعالى : « فى قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون » وقال تعالى : « وإذا ما أُنزلت سورة فمنهم من يقول أيكم زادته هذه إيمانا ، فأما الذين آمنوا فزادتهم إيمانا وهم يستبشرون . وأما الذين (فى قلوبهم مرض) فزادتهم رجسا إلى رجسهم ، وماتوا وهم كافرون » .

ومن أبلغ ألوان التعبير فى هذا الموطن نفيه القلوب عن الكافرين فقال تعالى : « إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد » ، ووصفه قلوبهم بالهواء ، فقال تعالى : « وأفئدتهم هواء » ، ونفيه عن قلوبهم الفهم فقال تعالى : « لهم قلوب لايفقهون بها ، ولهم أعين لايبصرون بها ، ولهم آذان لايسمعون بها ، أولئك كالأنعام بل هم أضل ، أولئك هم الغافلون » .

كل هذا التلوين البديع لفت المسلمين إلى قلوبهم ، فعنوا بصحتها أشد من عنايتهم بصحة أجسادهم ، وزادهم النبى صلى الله عليه وسلم مضيا فى هذه العناية ، بما وصاهم به من حكمه العالية كقوله : « إن الله لاينظر إلى صوركم ، ولكن ينظر إلى قلوبكم » ، وقال : « ألا وإن فى الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله ، وإذا فسدت فسد الجسد كله ، ألا وهى القلب » .

هذه العناية بالقلب من ضروريات الأمم التى يُعدها الخالق لخلافته فى الأرض ، وامتداد

سلطانها على الأمم والجماعات فيها . فالأمم التى لاقلوب لآحادها بالمعنى المراد هنا، قد تعيش وتقوم لها مدنية ، ولكنها تعيش لذاتها ، وتكسب كراهة جيرانها ، وتستجلب الأحداث على نفسها ، بما تتكبه من غشمرة وغطرسة على كل من يرتبط بها ، ويكون أكبر تعويلها على الأسلحة فى استبقاء وجودها ، ولا تكون أهلا لبسط سلطانها الأدبى على جيرانها ، لتستحق بذلك خلافة الله فى الأرض ، أى زعامة الأمم فيها ، وهو ما يعبر عنه باللسان السياسى Hégémonie ، كما كانت الحال بالنسبة لمصر والصين والهند وأثينا ومملكة فارس فى العالم القديم ، لأن هذا السلطان الأدبى لاتكفى فيه القوة الحربية ، ولا البسطة العلمية ، فلابد له من روح أدبية راقية ، تؤثر فى العقول والقلوب معا . فجاء الاسلام حاصلا على هاتين البسطتين على أكمل الأحوال . فكان الذين يخشون بأس أصحابه من ناحية ، يتنسمون منه روحا عالية تمثل لهم الرحمة والعدالة والسماحة من ناحية أخرى ؛ فدانت لهم الجسوم والأرواح معا ، وهذا كل ما ينبغى أن تكون عليه الأمم العالمية ، التى يبعث قيم الوجود بها فى الأرض حين يطغى سلطان المادة على العقول ، وتدلهم غياهب الأهواء فى النفوس ، وتتداعى أركان الفضيلة فى القلوب ، فيصون الحق بها دعائم العمران البشرى أن تميد . وقد أدى الاسلام للعالم من هذه الناحية مهمة نالت الجماعات البشرية منها حصصا بقدر ما تحتاج إليه ، ولا يزال الاسلام قائماً بمهمته العالمية ، ولم يمنعه ما أصاب أهله من فتور أن يؤثر بقوته الذاتية من وجوه غير مباشرة « ولتعلمن نبأه بعد حين » .

أريد بعد هذا كله أن أقول إن العناية التى وجهها الأسلام إلى إصلاح القلوب هى التى أخذت بيد أهله الأولين إلى بلوغ الغايات التى بلغوا اليها ، وستأخذ بيد أخلافهم إلى استرداد مكانتهم بين الجماعات البشرية .

١٤ — « أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لايفتنون ؟ » أى وهم لايمتحنون ؟

المعنى أتوهم الناس أنه يكفيهم أن يقولوا آمنا ، فيُعتبروا من شيعة الحق من قبل أن يمتحنوا ، فيظهر أنهم صادقون ؟ وقد صارحهم الحق بنوع هذا الامتحان فقال تعالى : « لتبلونّ فى أموالكم وأنفسكم ، ولتسمعنّ من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين أشركوا أذى كثيرا ، وإن تصبروا وتتقوا فان ذلك من عزم الامور » ، وقال تعالى : « ولنبلونكم بشىء من الخوف والجوع ، ونقص من الاموال والانفس والثمرات ، وبشر الصابرين ، الذين اذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون ، أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة ، وأولئك هم المهتدون » .

وقد صرح الله تعالى بأن يبلو المؤمنين بالخير وبالشر أيضا فقال تعالى : « ونبلوكم بالشر والخير فتنة وإلينا ترجعون » .

أقام الاسلام أتباعه بهذا الأصل العظيم على الصراط الطبيعى للتطور ، وهو الاصطراع بينهم وبين الحوادث على النحو الذى عليه الخلق أجمعون ، لا على النحو الذى يتخيله أهل الأديان، من أن الله يحابيهم فيعفيهم من الجهاد الشاق الطويل للحوادث ، ومن المراس العنيف المضنى للكوارث ، فصرح الله لهم بان سننه فى تربية خلقه فى هذا العالم الارضى لا تتغير : « ليس بامانيكم ولا أمانى أهل الكتاب ، من يعمل سوءا يجز به » ولذلك قرن الايمان فى وصاياه بالعمل ؛ وبهذا وقر فى نفوس المسلمين أن الايمان بالحقائق الالهية إنما هو عمل قلبى ثمرته اقامة صاحبه على الصراط الأقوم من الأخلاق والآداب ، وأنه يبث فى روعه روح الاقدام على الأمور العظام ، والصبر على الخطوب الجسام ، والمضى قدما إلى الغايات الشريفة ، لا يلويه عنها ما يصادفه من العقبات ؛ وأنه لا يعفيه من العمل المستمر ، والدؤوب الممنت ، ولا من كل ما يلابس هذه الجهود من الانخداع والاخفاق .

وقد صرح النبى صلى الله عليه وسلم أن للايمان بالحقائق الالهية واجبات لابد من أدائها ، ومشقات لا محيص من معاناتها ، فقال : « أشدكم بلاء الانبياء ثم الأمثل فالأمثل » أى ثم الأفضل فالأفضل .

ولو كان الله معفيا أحدا من مكاره الحياة ، لأعفى رسوله صلى الله عليه وسلم ، وقد رأيت من سيرته أنه كان لا ينعم بالحياة المادية ، وكان وقته كله وقفا على واجباته الرسولية ، حتى روى أنه حدث ذات ليلة ما يوجب الذعر لأهل المدينة من أصوات وصيحات أزعجت النائمين ، فظنها الناس غارة ، ففزع كل من سمعها الى سلاحه وحصانه وانطلقوا صوبها ، فوجدوا رسول الله صلى الله عليه وسلم على حصانه بغير سرج ، وقد تبين مصدر الذعر وقفل راجعا ، فلما رآهم تبسم وقال لهم : لن تراعوا لن تراعوا . فعجبوا من أنه كان أسبقهم الى المخاطرة بنفسه وحده فى الليل الدامس .

وفيما نأتى به من الآيات الآتية دلائل ناصعة على ما نقول ؛ قال الله تعالى :

« يأيها الذين آمنوا مالكم إذا قيل لكم انفروا فى سبيل الله اثاقلتم الى الأرض ، أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة ، فما متاع الحياة الدنيا فى الآخرة إلا قليل . إلا تنفروا يعذبكم عذابا أليما ، ويستبدل قوما غيركم ، ولا تضروه شيئا ، والله على كل شىء قدير » .

نزلت هاتان الآيتان وعدة آيات بعدها حين دعا النبى صلى الله عليه وسلم المؤمنين لقتال الرومانيين ، فظهر عليهم شىء من التثاقل ، استهوالا لمقاتلة دولة عظيمة تمد جيوشها بمئات الألوف ، مسلحة أكمل تسليح . فنزلت هذه الآية تنذرهم بأنهم إن لم يقوموا بالمهمة العالمية التى ندبوا اليها عذبهم الله عذابا أليما ، واستبدل بهم قوما غيرهم للاضطلاع بهذه المهمة التى تقتضى أقصى ما تمكه النفس البشرية من التضحية . فخضع المسلمون لأمره ، وألفوا جيشا قوامه

ثلاثون ألفا سار به النبي صلى الله عليه وسلم حتى بلغ حدود الشام ، فلم يحرك الرومانيون ساكنا ، فأمر جنوده بالرجوع ، وقد ابتُلوا ابتلاء شديدا ، ومُحِّصوا تمحيصا بالغا .

هذا الابتلاء فى معترك الأهوال ، وصبر المسلمين الأولين على كل ما نالهم فيه من كوارث وكروب ، واقتناعهم بأن الله لايحابى أحدا لأى اعتبار كان ، وأن مجرد الإيمان بالقلب لايغنى عن العمل ، وأن أولى الناس بالتضحية وبذل الوسع هم المؤمنون بأن ما عند الله باق وكل ما عداه فهو فان ، كل هذا جعل من المسلمين الأولين أداة صالحة للقيام بالاعباء العالمية التى اختارتهم لها الارادة الإلهية ، فبلغوا فى سنين معدودة مالم يبلغه سواهم فى قرون ، وصاروا آية ناطقة على أن التعاليم التى كانت توحَى اليهم ، وتقيمهم على الصراط الذى قاموا عليه ، كانت تعاليم إلهية رفعتهم من حضيض الجاهلية ، الى حالة أفادوا بها العالم إفادة لم يُتحها قيم الوجود لأمة أخرى .

١٥ - «واتقوا فتنة لاتصيبن الذين ظلموا منكم خاصة واعلموا أن الله شديد العقاب» .

هذا الأصل كشف للمسلمين عن سر عظيم من أسرار الاجتماع البشرى ، وهو التضامن ، فالأمم وقد خلقت لتعيش مجتمعة ، يؤثر مايصيب بعضها من قصور أوانحراف فى البعض الآخر ، لأنهم فى الواقع يؤلفون جسما واحدا . فيكون من الجهل والحماقة أن يعيش فرد فى مجتمع وهو غير مبال بما يصيبهم كأنه مستقل عنهم . فالاعواز الذى يصيب الطبقة الفقيرة مثلا ، والجهالة التى تقع فيها ، وسوء الآداب التى تتردى فى حمأتها ، كما يصيبها بالمتاعب ويجعل حياتها مرة ، أو يدهورها الى حالة همجية حيوانيـة ، يصيب بقية طبقاتها أثر من تلك الحالة تقض مضاجعها ، وتنغص عيشها ، بل قد تأتى على ثرواتها ، وتقضى على سمعتها ، أو تعدو على وحدتها .

بهذا الأصل أصبح كل مسلم فى العالم الاسلامى الأول يهتم بما يصيب مجتمعه من الانحراف بعض طبقاته ، فأعمل فكره فى إصلاحه ، وصارح به إخوانه ليعملوا على تداركه من وجوهه المشروعة ، ومتى شاع أمره بينهم أصبح مسألة عامة يهتم بها المجتمع كله جسدا وروحا .

أما الذين يخيل اليهم أنهم يستطيعون أن يعيشوا ناعمين لاهين ، وفى جسم مجتمعهم صدوع لم ترأب ، وفى سيرتهم اعوجاج لم يعالج ، فانهم يكونون فى ضلال مبين

هـذا الأصل الكريم جعل من كل مسلم مراقبا على من تضمه وإياهم رابطة الاجتماع ، إن رأى فيهم عوجا سعى فى تعديله بكل ما أوتى من وسع . فمجتمع يكون هـذا تكوينه تكون مناعته حيال الأمراض الاجتماعية من القوة بمكان . والمعروف علميا فى عهدنا هذا أن أوامر الحكومات لاتنفذ على الوجه المطلوب مالم تجد الحكومة من الشعب معينا عليها ؟

«يتبع» محمد فريد وجدى

السنة

التماس رضا الله وإن سخط الناس

كتب معاوية إلى عائشة رضى الله عنها ، أن اكتبى لى كتابا توصينى فيه ، ولا تكثرى على ؛ فكتبت إليه « سلام عليك . أما بعد فإنى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : من التمس رضاء الله بسخط الناس كفاه الله مؤونة الناس ، ومن التمس رضاء الناس بسخط الله وكله الله إلى الناس . والسلام عليك . » رواه الترمذى .

المعنى

منقبتان كريمتان ، تلمعان فى سيرة الراشدين المقسطين ، من خلفاء المسلمين وأمرائهم . فأما أولاهما ، فهى تعهدهم للولاة والعمال بالرعاية والمراقبة ، وإيصاؤهم كلما حانت فرصة ، بالعدل والاحسان ، وتقوى الله فى السر والاعلان . وأما أخراهما ، ولعلها أكرم من سابقتها وأجل ، فهى إصاختهم لنصح الناصحين ، من أولى المكانة فى العلم والدين ، بل هشاشتهم لهذا النصح وارتياحهم له ، والتماسهم إياه ممن هو به قمين ؛ إذ يعلمون أن الدين النصيحة ، وأن أكفأ من يؤديها على وجهها ، وبخاصة إذا استنصحوا ، هم أئمة الفضل وأعلام الهدى ، الذين لا يبالون غير الحق ، ولا يخافون فى الله لومة لائم . وقد حفظ لنا التاريخ من هذين الصنفين من الوصايا مُثلا عليا ، تكفل للأمم وحكوماتها ، إذا اهتدت بهداها ، سعادة الأبد ، وعز الخلود .

ومن الصنف الثانى هذه الوصية الموجزة الجامعة ، التى اقتبستها أم المؤمنين عائشة من غرر حكمه صلوات الله وسلامه عليه ، وأنفذتها الى معاوية ، ردا على كتابه ، وإجابة لاستيصائه.

والذين يعلمون شيئا من تاريخ معاوية ، وكياسته وبعد نظره ، لا يعجبون له إذ يختص عائشة بالكتابة ، وبين يديه من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم جم غفير ، كلهم على هدى من ربهم وبصيرة . وقد يخطر بالبال أن هذا الاختصاص مظهر من مظاهر الدهاء وسمة الحيلة ، ابتغاء التحبب الى أم المؤمنين وشيعتها ، ومن وراء هذا تثبيت الملك وتأييده . ولئن صح هذا إنه لمن السياسة الرشيدة ، والنظرات البعيدة ، والكياسة النادرة التى ماز الله بها معاوية رضى الله عنه ، والتى ينفسح لها صدر الدين الحنيف ، ولا تأباها مروءة

ولا كرامة . ومن أحق بهذا الفضل من معاوية وقددعا له النبي صلى الله عليه وسلم أن يكون هاديا مهديا ؛ وقال فيه ابن عباس رضى الله عنهما وكان نقادا : ما رأيت للملك أعلى من معاوية . وأجمع المؤرخون وأولو البصر بالسياسة أنه كان أسوس الناس، وأسودهم، وأحقهم بالملك والرياسة.

والذين يعلمون مقام عائشة من الدين ، وسبقها فى الفضل ، ومكانها من النبي صلى الله عليه وسلم ، لايعجبون كذلك لهذا الجواب السديد المحكم ، وهذه النصيحة النافذة البالغة ، ثم هم ينصفون معاوية ويوقنون أنه على الخبير سقط .

ليس عجبا من عائشة رضى الله عنها ، وهى تتوقد ذكاء وتمتلىء إيمانا وهدى ، أن تدرك بغية معاوية وحبه للملك ، وحياطته له باجتذاب القلوب واصطناع النفوس ، وأنه قد يحوم لهذا حول مساخط الله فى مراضى عباده ، ومن حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه ، فتنفذ اليه هذا البلاغ لينذَر به، وليتخذه دستوره ومنهاجه، وليعلم أن بيد الله قلوب العباد ونواصيهم ، فمن أطاعه وأرضاه رضى الله عنه وأرضى عنه الناس حتى يرضى عنه من أسخطه فى رضاه ، ويزين لديه قوله وعمله وشأنه كله ، ومن أعرض عنه وأسخطه سخط الله عليه ، وأسخط عليه من أرضاه فى سخطه ، وعاد حامده من الناس ذا ما له وناقما عليه ، ذلك بأن للباطل غشاوة على البصر والبصيرة لا تلبث أمام الحق حتى تزول . وقديما قيل : الحق أبلج والباطل لجلج .

ولا يدورن بخلد أحد أن الملوك والأمراء فى غنى عن رضا الرعية . بل إنهم الى رضا رعاياهم أحوج من الرعايا الى رضاهم ؛ إذ لا ترسخ دعائم الملك إلا على المحبة والرضا ، ومن ثم كانوا أحوج الناس الى العدل وأولاهم به ؛ يحفظ ملكهم ، ويكبت عدوهم ، ويقيهم فتنة الحقد والضغينة ، ويوطد لهم الأمن والسكينة ، وبحق قيل : العدل أساس الملك . هذا ، والذين يلتمسون رضا الناس بسخط الله صنوف شتى ، هم أصل البلاء ، ومكامن الداء ، وبأمثالهم منى الاسلام ، فى كل زمان ومكان .

فمنهم المنافقون المداهنون ، الذين يسرون خلاف ما يعلنون ، أو يراءون الناس ويزعمون أنهم مخلصون ؛ ومنهم الجبناء المستضعفون ، الذين تأخذهم من الناس هيبة تخرس ألسنتهم ، وتعمى قلوبهم ، فلا يقولون حقا ، ولا ينكرون باطلا ؛ ومنهم الذين يوادون من حاد الله ورسوله ، ويتخذون بطانة من دونهم لا يألونهم خبالا .

يتزلف هؤلاء الى الناس ، ويترضونهم بمساخط الله ، رجاء حظ موهوم ، أو جاه مزعوم ، أو عرض خادع ، « كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا » . وشر من هؤلاء من يشترى مساخط الله بسخرية الناس وازدرائهم ، من أولئك المجاهرين الماجنين والسخفاء المتظرفين ، ومن على شاكلتهم .

وليس منهم من يتلمس رضا الله والناس ، فيترفق فى المعاملة ، أو يتلطف فى المجاملة ،

أو يدارى السفهاء فى غير مس لكرامته ودينه ، حتى إذا لم يكن بد من أحد الأمرين : سخط الله ، أو سخط عباده ، آثر الحق على الخلق ، ولم يبال الناس شيئا .

وليس عجبا أن يكون العاملون على رضا الله وإن سخط عباده أحمد الناس عاقبة ، وأوفاهم من محبة الله والناس نصيبا . ذلك بأنهم حفظوا الله فحفظهم ، ونصروا الله فنصرهم ، وتولوا الله فكفاهم ، « وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا » .

لما ولِى ابن هُبَيرة العراق وخراسان ليزيد بن عبد الملك ، بعث الى الحسن البصرى ، وابن سيرين ، والشعبى ، فاحتفى بهم وأحسن مثواهم ، ثم قال : إن الخليفة أخذ من الناس عهودهم وأعطاهم عهده كى يسمعوا له ويطيعوا ، وإنه تأتينى منه كتب إن أمضيتها أسخطت الله وإن أهملتها أسخطت أمير المؤمنين فماذا تأمرون ؟ فأجاب الشعبى بكلام فيه تقية ، وسكت ابن سيرين . فقال يا أبا سعيد ما تقول ؟ فقال الحسن : يا ابن هبيرة ، خف الله فى يزيد ولا تخف يزيد فى الله ؛ فإن الله جل وعز ما نعك من يزيد ولن يمنعك يزيد من الله . يا ابن هبيرة ، إنه لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق ، فما كتب إليك يزيد فاعرضه على كتاب الله فما وافقه فأنفذه وما خالفه فلا تنفذه ؛ فان الله أولى بك من يزيد ، وكتاب الله أولى بك من كتابه . وما زال به حتى أبكاه . فما كان من الوالى بعد أن انصرف فى عَبرته إلا أن أرسل إليهم جوائزهم فأعطى الحسن أربعة آلاف درهم ، وصاحبيه ألفين ألفين . فنادى الشعبى على باب المسجد : من قدر منكم أن يؤثر الله على خلقه فليفعل فإن الأمير قد سألنا عن أمر الله ، ما علم الحسن شيئا جهلته ، وما علمت شيئا جهله ابن سيرين ، ولكننا أردنا وجه الأمير فأقصانا الله عز وجل وقصّر بنا ، وأراد الحسن وجه الله فحباه تبارك اسمه وزاده .

وما لنا نسوق الشواهد ونضرب الأمثال ، ونحن نراها كل يوم بأعيننا ، ونكاد نلمسها لمسا بأيدينا ؟ !

ألا إن من آثر الله واتقاه ، وقدم مرضاته على هواه ، جمع الله حوله القلوب ، ودفع عنه عوادى الخطوب ، وجعل له من عدوه نصيرا ، ومن مناوئه ظهيرا ؛ ألا وإن من باع دينه بدنياه ، وخشى الناس ولم يخش الله ، هتك الله ستره ، ونكس عليه أمره ، وصرف عنه قلوب العباد ، ولم يبلغه حظا مما أراد . وسبحان مقلب القلوب والأبصار ، يصرفها كيف يشاء ؟

طه محمد الساكت
المدرس بالأزهر

المشكلة الفلسفية العظمى

– ٨ –

المظهر الفلسفي لفكرة الألوهية

ب — الادراكات الحديثة

تتمة البحث فى المحامد الإلهية :

رأى القديس توماس فى مشكلة الشر :

ليس الشر كائنا ذا وجود حقيقي ، ولكنه أيضا ليس عدما مطلقا ، وإنما هو انسلاب الخير ، لأنه لا يمكن تصور الشر دون تعقل انعدام الخير ، ولهذا لا يوجد شر أعلى كما يوجد خير أعلى ، لأن انسلاب الخير الأعلى ينتج وجود خير نسبي ، ولا ريب أن حالة الخير النسبي ليست حالة شر محض . على أن القديس توماس لا يعنى بالشر المادى إلا عناية ثانوية ، وإنما الذى يهمه على الأخص هو الشر الأدبى الذى هو وحده الشر الحقيقى ، وهو عنده نوعان : أولهما الشر الناشىء من الخطأ أو سوء الصنيع ، وثانيهما الشر الناجم عن الأحزان القلبية والآلام النفسية . وعلة الأول هو الانسان وحده ، ومصدر الثانى هو الإله ولكنه لا يصدر عنه إلا عرضا ولمصلحة أهم وأعم .

رأى ليبنيتز:

يرى هذا الفيلسوف أن علة الشر توجد فى الحدود الأساسية للكائنات ، وبهذا المعنى يمكن القول مع أفلاطون بأن عنصر الشر كامن فى المادة ، ولكن على ألا يكون معنى كلمة المادة على ظاهره المفهوم لدى الرأى العام ، وإنما معناها الأحوال المرتبطة بالكائنات من حيث الجوهر ، أى من حيث هى ممثلة تمثيلا صادقا فى العقل الإلهى ، وإذا كان أصل الشر ناشئا من حد الكائنات ووقفها عند نقط معينة لا تتعداها طبائعها فانه لا يكون له علة وجود ، بل علة انعدام ، وبعبارة أدق : ليس له علة إيجابية ، بل علة سلبية .

بقى فى هذه النقطة أن يتساءل : لماذا يسمح الإله بالشر ؟ ولكن ليبنيتز يجيب على هذا التساؤل بأن الإله كان يريد الخير ويحققه فى كل شيء ، بدون استثناء ولا يسمح بوجود الشر فى أية ناحية من نواحى الكون لو أنه كان ينظر الى كل جزئية من جزئيات الطبيعة على حدة ، ولكن لما كان ينظر الى الكون كله على أنه وحدة عظمى لا تتجزأ ، ولما كان ما يعتبره البعض خيراً قد يصطدم أو يتناقض مع ما يعتبره البعض الآخر خيرا أيضا ، فقد شاءت الإرادة

الإلهية أن تضحى بالخيرات الجزئية فى سبيل خير تلك الوحدة الكونية العامة . وقد يقتضى هذا النظر السامى وجود بعض الشرور التى لا يتحقق الخير الأعلى بدونها . ولا ريب أن ذلك هو أسمى مقتضيات الحكمة . وقصارى القول أنه لا ينبغى أن يقاس مايجب على الإله فعله بما يجب على الانسان فعله ، وإلا لتحكمت إرادة الانسان فى الكون . ولا جرم أن هذا منهج بيّن الفساد ، إذ أن فى الكون شؤونا أخرى لا تصل اليها مدارك الانسان فضلا عن أن تشملها عنايته وتحكمها إرادته ، بل يجب على هذا الانسان أن يلتزم حدوده ويدرك أن ما يبدو أنه فوضى فى الجزء قد يكون فى الكل أرقى أنواع النظام .

٢ — براهين وجود الاله عند أشياع مذهب تعدد الوجود أو القائلين بالعلة المنفصلة :

يطلق الباحثون العصريون على البراهين التى ساقها فلاسفة العصور الوسطى والعصر الحديث على وجود الإله اسم البراهين المأثورة أو البراهين التقليدية ، ويقسمونها إلى ثلاثة أقسام : أولها ما اعتمد فيه على العقل اعتمادا خالصا من كل شائبة وهو البراهين الميتافيزيكية أو الما بعد الطبيعية . وثانيها ما انتزع من العالم الخارجى أو اعتمد فيه على التجربة الحسية وهو البراهين الطبيعية . وثالثها ما استنبط من العالم الأخلاقى ، وهو ما يدعى بالبراهين الأخلاقية (١) . وهاك شيئا من هذه البراهين :

(١) البراهين المابعد الطبيعة :

تنقسم هذه الطائفة من البراهين بدورها الى قسمين : أولهما البرهان التجردى البعيد أكمل البعد عن جميع أساليب التجربة وأفانين الاتصال بكل ما عدا العقل النقى . ويعرف هذا البرهان لدى الذين يعنون بالمشكلة الإلهية ببرهان القديس أنسلم المبتدع (٢) . وثانيهما البراهين التى يمكن أن يطلق عليها اسم براهين التجربة العقلية إذا صح هذا التعبير ، ويدخل تحت هذا القسم البرهان الذى استعير من أفلاطون والبراهين التى تصعد من الفكر العقلية الى الإله على اعتبار أنه علتها الأولى .

(ا) البرهان التجردى أو :

يصعد هذا البرهان على سلم الحياة العقلية الى القرن الحادى عشر ، إذ أن مبدعه هو القديس أنسلم كما أسلفنا ، ولكن عددا من الفلاسفة المحدثين — كديكارت وليبنيتز وأشياع

(١) لا ينبغى الاعتراض هنا بأن النسبة يجب أن تكون إلى المفرد لا إلى الجمع ، إذ أن النسبة إلى المفرد فى هذا المقام — وهو الخلق — تؤدى إلى خطأ فنى ، لأن المقصود هو النسبة إلى الأخلاق كعلم له كيان لا إلى الخلق .

(٢) القديس أنسلم هو أحد أفذاذ مفكرى المدرسيين فى العصور الوسطى ، وقد ولد فى آأوست بايتاليا فى سنة ١٠٣٣ وأخذ يرقى فى المناصب الدينية حتى عين رئيس أساقفة كانتوربرى ، وتوفى سنة ١١٠٩ ومن تعاليمه الأساسية أن الايمان ضرورى للفهم ، وأن الفلسفة ليست إلا العقيدة محاولة أن تصير نفسها عقلية .

وحدة الوجود ، قد أنزلوه منزلة الشرف ، فاعتمد عليه بعضهم واستأنس به البعض الآخر استئناسا يؤذن بالإجلال . وإليك تفصيله :

صرح القديس أنسلم بأن سلامة البرهان تتوقف على بنائه على أساس مسلم به من الخصوم وهو مايدعوه المناطقة بالبديهى . ولذلك صدر فى برهانه هذا عن مبدأ معترف به من المؤمنين والملحدين جميعا ، وهو أن فكرة الإله موجودة فى العقول ولكن وجوده هو الذى كان ولا يزال موضع الخلاف ، ولا مشاحة فى هذه الدعوى ، لأن الملحدين لا يجحدون تصورهم الألوهية ، وإنما هم يجحدون وجود الإله قائلين : ليس كل ما يتصور يجب أن يوجد ، فاذا كانت فكرة الألوهية موجودة ومتصورة فى العقل لا على نحو ماتتصور الموجودات الأخرى (وإلا لساوتها فخرجت بهذه المساواة عن معناها) فقد لزم أن يكون تعريف الإله كما يأتى :

الإله هو الكائن الذى لايتصور العقل أعظم منه . ومن هذا التعريف ينتزع البرهان الآتى :

إذا كان هذا الكائن الأعظم لايوجد إلا فى التصورات العقلية فحسب وليس له وجود حقيقى كان ذلك متناقضا مع كونه أعظم الموجودات ، لأن العقل يستطيع أن يتصور كائنا آخر يساويه فى الوجود الذهنى ويفوقه بالوجود الحقيقى فيكون أعظم منه ، وقد قررنا أنه أعظم الكائنات ، فهذا خلف . وإذاً ، فمجرد تصور الإله على أنه أعظم الموجودات يقتضى وجوده الحقيقى ، إذ الأعظمية لاتتم إلا بهذا الوجود . ولكى يصاغ هذا البرهان فى القالب المنطقى يمكن أن يقال . الإله هو الحائز لجميع الكمالات ، والوجود كمال ، فالإله حائز للوجود . وبهذا يكون الإله هو الموجود الأوحد الذى يستلزم تعريفه وجوده ويتناقض جحود وجوده مع مجرد تصور حقيقته .

هذا ، وسنورد فى المقال الآتى ما وجه إلى هذا البرهان من اعتراضات منذ العصور الوسطى إلى الآن . فالى اللقاء .

« يتبع »

الدكتور محمد غلاب
أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية

دعائم الكلام

قال أبرويز شاه الفرس قبل الاسلام لكاتبه : « اعلم أن دعائم المقال أربع ، إن التمس له خامس لم يوجد ، فان نقص منها واحد لم تتم ، وهى سؤالك الشىء ، وإخبارك عن الشىء ، وسؤالك عن الشىء ، فاذا طلبت فأسجح ، وإذا سألت فأوضح ، وإذا أمرت فأحكم ، وإذا أخبرت فحقق ، واجمع الكثير فيما تريد فى القليل مما تقول » .

قال بن عبد ربه فى عقده : يريد الكلام الذى تقل حروفه ، وتكثر معانيه .

المدخل الى دراسة الفلسفة الاسلامية

— ١٠ —

الدين الاسلامي

في الكلمة السابقة كان الحديث عن الأسلام والصلات والفوارق بينه وبين ماسبقه من دين وتفكير ؛ وفي هذه الكلمة — وبها يتم البحث كله — تمام الكلام في هذه الناحية ببيان الفكرة التي نأخذها من القرآن عن ذات الله تعالى وصلته بالانسان ، كما فيها نتيجة البحث جميعه .

علينا أن نبحث الآن الفكرة التي نفهمها من القرآن عن الله المتفرد في سموه وعن علاقته بالانسان ، وسنجد الصيغة المفرقة تظهر في هذه الناحية أكثر وضوحا وتأكدا .

الإله في الأسلام هو الإله السامي بمعنى الكلمة ، أي الإله الذي يوحي بفكرته النظر إلى الصحراء التي لانهاية لها ، والتي تحدث فيها أحيانا تغيرات مخيفة لا تقبل التفسير . وصفاته الأساسية الوحدة والقدرة وأند لايدرك ؛ والوحدة أو الوحدانية(١) هي لأول نظرة العقيدة الأساسية في الأسلام : فليس إلا إله واحد (٢) كما نفهم من القرآن في آيات عديدات ؛ وهذا الأله قادر لاحد لقدرته ، وجبار يهلك في لحظة واحدة الأمم العاصية (٣) . على أن هذه الصفات أو المميزات الثلاثة إذا حللت تحليلا أخيراً يمكن أن تتركز في مميز واحد ، هو القدرة في مظاهرها المختلفة ، القدرة المطلقة التي تعتبر نتيجة لازمة مباشرة لأرادته المطلقة .

ويلزم من ذلك في الاسلام عقيدة القضاء والقدر ؛ في الخير والشر ، في السعادة والشقاء . ومن الحق أن نزعة الأسلام القدرية لا نزاع فيها ، والمؤرخون الغربيون الذين يرفضون أن يروا بعد تحليلهم لنصوص القرآن قدرية واضحة هم أول من يعترف بأن عقيدة القضاء والقدر لم تلبث أن اتخذت مكانة ملحوظة بين المواد الجوهرية الأساسية للاسلام الحرفي (٤) . وذلك

---

(١) المقصود من الوحدة الالهية هو أن الله واحد في كل شيء ، وأن وحدته بسيطة غير قابلة للتجزئة وغير مركبة .

(٢) أي أنه لايقبل أقانيم في ذاته مطلقا .

(٣) كما فعل بقوم عاد ، وآل ثمود وقوم لوط وآل مدين .

(٤) أثبت المؤلف هنا بيانا بالمراجع الخاصة بالموضوع ، وبأسماء المؤلفين الاوربيين الحديثين الذين يرون أن عقيدة القضاء والقدر (أي الجبر) موجودة في نصوص القرآن ، وبأسماء من يعارضونهم في ذلك . وبأسماء الذين ذهبوا إلى حل وسط . (المترجم) .

ما يبدو بشكل واضح مؤثر عند الوهابيين الذين كما يقول أقدر العلماء والمؤلفين ، قد احتفظوا أكثر من غيرهم بالروح الحقة للأسلام الأول ، كما نجد ذلك لدى الأشاعرة بلا ريب.

وبالأجمال ، فإننا إذا استثنينا المعتزلة التى اختفت من زمن بعيد كفرقة من الفرق الأسلامية ، والتى ترجع مذاهبها الحرة إلى تأثيرات أجنبية ، لانجد أية فرقة إسلامية أخرى اعترفت للانسان بسلطان حقيقى على أعماله .

أى شعور يتملك المؤمن إذاً حين يفكر فى الله الذى هذه صفاته ؟ وأى موقف يكون له أمام إله هو كما جاء فى الاسلام منزه عن كل مشابهة لمخلوقاته ومنفصل عن جميع خلقه تماما ؟ إن المسيحيين ، بل واليهود (١) ، لا يحسون أنهم منفصلون عن الله ، ما داموا يعرفون أنهم متصلون به بسلسلة من الكائنات الوسطى ، وما داموا يعتقدون أنهم مجازون حتما على ما يعملون وهم متمتعون بحرية الاختيار والعمل ، وما داموا يشعرون أنهم مرتبطون به برباط الثقة والمحبة حتى ليطلقون عليه اسم الأب .

وذلك ما لانجد شيئا منه بالنسبة للمسلمين . إن المسلم منفصل عن خالقه بهوة لا يمكن اجتيازها ، ولا يوجد بين الله والطبيعة الانسانية أى شبه ، فضلا عما يحسه المؤمن من ألم شديد حين يرى أن الله قد قدر له فى الأزل العذاب بمحض إرادته ودون أى خطيئة من المؤمن نفسه ! الموقف الذى لا بد أن يقفه المؤمن المسلم أمام خالق هذا شأنه هو موقف العبد المرتعد أمام سيده ، الساجد تحت قدميه (٢) ، ومن هنا كانت الفضيلة الأساسية التى أطلق اسمها على الدين نفسه ، هى الاسلام (٣) .

يضاف الى هذا أن المسلم لا يشعر كما يشعر المسيحى ، أنه فى اتصال مع الله ، وأن القرآن لايسلم بشفاعة النبى أو الملائكة إلا بقيود شديدة ، وأنه لا توجد ـ بين الجماعات الدينية العديدة فى الاسلام ـ جماعة واحدة ذات نظام رهبانى كما فى المسيحية ، من تلك الجماعات التى خصصت أنفسها لأعمال الخير والمحبة كمساعدة المساكين والمرضى وحماية الحجاج وفداء الأسرى (٤) .

---

(١) فيما يختص باليهود يقول موسى بن ميمون : « الاختيار مبدأ أساسى لم يكن ولله الحمد موضع أى خلاف فى طائفتنا » عن كتابه دلالة الحائرين حـ ٣ ص ١٢٤ ترجمة « مونك » الفرنسية .

(٢) ومن هنا جاءت كلمات : عبد . وعباده ، وعلم العبادات .

(٣) نلاحظ هنا أن الله ، الذى يجب الخضوع والاسلام له ، إن كان شديد العقاب فهو كذلك رحيم رحمن غفور وان رحمته سبقت غضبه ، وأنه أرحم بعبده من الأم بولدها ، (المترجم) .

(٤) هنا يجب أن نذكر أنه وإن كان لارهبانية فى الاسلام ، فان الدين الاسلامى يحض على أعمال البر هذه وأمثالها ويثيب عليها ثوابا كبيرا . (المترجم) .

النتيجة

هذه هى عقلية وروح الدين الاسلامى فى دقائقها ودخائلها ، ومنها يتبين أنه دين سامى بحت : مفرق ، وموحد بأضيق المعانى ، وغير عقلى وضد التفكير الحر ، وقليل الميل الى التصوف فى أول عهده على الأقل ، وذلك ما يدل على أن روحه الحقة لم تكن ميالة الى التصوف .

ومن المحال أن نجد أو أن نتصور دينا أكثر منه تعارضا مع الفلسفة الأغريقية الآرية : الفلسفة ، المجمعة الحلولية العقلية ، الحرة التفكير ، والتصوفية .

من أجل ذلك وجد الفلاسفة المسلمون أنفسهم مضطرين للعمل للتوفيق بين هذه الضدين أو الطرفين المتعارضين ، بما أنهم مسلمون وفلاسفة هيلينيون . وهذه المحاولة كانت تظهر صعبة وعسيرة بلا ريب . ومع هذا ، فلم يترددوا فى الاضطلاع بها ، وبذلوا فى سبيلها جهودا جديرة بالاعجاب ، فكان منهم فى ذلك مهارة وعمق وبعد نظر . ولا نعدو الحق إذا قلنا إن فكرة التوفيق بين الدين والفلسفة هى الفكرة السائدة التى وجهت تفلسفهم ، وهى معقد الطرافة فى الفلسفه الاغريقية الاسلامية .

ومن أجل ذلك كله ، فان أول مهمة تقع على عاتق مؤرخ الفلسفة الاسلامية ، هى أن يتعمق فى دراسة ما اعتقده الفلاسفة المسلمون واجبا كل الوجوب ، وهو التوفيق بين الدين والفلسفة ، وألا يغفل عند دراسته لنظريتهم أو فهمهم الأساسى التطبيقات الخاصة التى قاموا بها فى جميع النقط الرئيسية للاختلافات بين الفلسفة الاغريقية والدين الاسلامى ، مثل :

١ — التثليث الأسكندرى أو إله القرآن .

٢ — عدم وجود أو وجود صفات إلهية .

٣ — أزلية العالم والفيض أو الخلق عن عدم .

٤ — استحالة أو إمكان معرفة الله للجزئيات والشئون الفردية وجعلها كلها تحت عنايته .

٥ — خلود الروح وحدها أو بعث الأجسام معها .

وهذا الجزء الثانى ، أى بحث المسائل الخلافية بين الفلسفة والدين مسألة مسألة ، من مهمتنا ، يتطلب مؤلفا خاصا أو توسيعات مخصوصة فى كتاب عن تاريخ الفلسفة الاسلامية . أما الجزء الأول ، وهو بحث نظرية الفلاسفة العامة عن التوفيق ، فقد أتممناه فى كتاب نرجو من القراء أن يرجعوا إليه (١) . « تم البحث »

محمد يوسف موسى
المدرس بكلية أصول الدين بالأزهر

(١) يريد المؤلف كتابه القيم ، وهو : « نظرية ابن رشد فى التوفيق بين الدين والفلسفة » ، وهو كتاب نرجو أن نوفق لترجمته وتلخيصه للقراء (المترجم) .

جبابرة رجالات الاسلام

خالد بن الوليد

— ١٢ —

حروب الردة وبطولة خالد :

لم ينتقل رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الرفيق الأعلى وفى جزيرة العرب ركن لم يدخله الاسلام ، بل لقد فاضت به الى ما حولها حتى وقعت دعوته فى أسماعهم ، فأقر الله عين رسوله وأتم نعمته على عباده ، وأكمل للمؤمنين دينهم الذى ارتضاه شريعة عامة لخلقه ، ولكن الناس كانوا بين مؤمن موقن ، ومؤمن مفزع ، وكافر عنيد ، ومنافق مفضوح ، ومتماوج تتطارحه الأهواء ، يصبح مع هذا ويمسى مع ذاك ، وإذا بالطامة الكبرى تفجأ المسلمين بوفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويسرى النبأ فادحا مع الأثير فى أرجاء الجزيرة ، وتلقاه الناس فاغرى أفواههم ذهولا وبهرا ، ورفع النفاق رأسه ، وأبدت اليهودية الحانقة عن ذات نفسها ، وأعربت النصرانية عن غيظها الكظيم ، وتراجع الجفاة من الأعراب الى مضاربهم يقولون لأنفسهم : لو كان نبيا مامات ، وتنبأ الكذابون والكذابات ، وتجمع الغثاء الى بعضه جسرا يمنع تيار الاسلام أن يندفع الى مهابط الهداية والرحمة من الأرض ، وبقيت فيما بين المسجدين طائفة المؤمنين الموقنين بامامة أفضل مولود بعد النبيين ، ذلك عماد الدين وعلم اليقين ، مجدد الاسلام الصديق أبى بكر سيد المؤمنين ، فنهض بحمل العبء وحده حتى إذا رأى منه أعلام الاسلام الجد فى الأمر انشرحت صدورهم لما شرح الله له صدره من الحق . قالت عائشة أم المؤمنين رضى الله عنها تصف حال الناس وحال الصديق معهم حينما صدعهم الخطب العاصف : لما توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم ارتدت العرب واشرأبت اليهودية والنصرانية ، وعم النفاق ، وصار المسلمون كالغنم المطيرة فى الليلة الشاتية لفقد نبيهم حتى جمعهم الله على أبى بكر ، فلقد نزل بأبى ما لو نزل بالجبال الراسيات لهاضها .

أشفق المسلمون أشد الاشفاق على أنفسهم ودينهم من هذا الحادث الخطير ، وودوا بجدع آنافهم لو أنهم هادنوا الناس ، فهادنهم الناس ، وأعربوا عن خوالجهم الى إمامهم ، وجادلوه وجادلهم حتى تغلب عزمه على ترددهم ، واجتمعت كلمتهم ، وأخذوا بحجز الناس عن النار حتى ردوهم الى ساحة الايمان واليقين .

روى الديار بكرى عن يعقوب بن محمد الزهرى : أن العرب افترقت فى ردتها ، فقالت فرقة : لو كان نبيا ما مات ، وقال بعضهم : انقضت النبوة بموته ، فلا نطيع أحدا بعده ، وقال بعضهم : نؤمن بالله ونشهد أن محمدا رسول الله ، ونصلى ، ولكن لا نعطيكم أموالنا ، فأبى أبو بكر إلا قتالهم ، وجادل أبو بكر أصحابه فى جهادهم ، وكان من أشدهم عليه عمر ابن الخطاب ، وأبو عبيدة بن الجراح ، وسالم مولى أبى حذيفة ، وقالوا له : احبس جيش أسامة بن زيد ، فيكون عمارة وأمنا للمدينة ، وارفق بالعرب حتى ينفرج هذا الأمر ، فإن هذا الأمر شديد غوره ومهلكة من غير وجه ، فلو أن طائفة من العرب ارتدت قلنا : قاتل بمن معك ممن ثبت من ارتد ، وقد اصفقت العرب على الارتداد ، فهم بين مرتد ومانع صدقة فهو مثل المرتد ، وبين واقف ينظر ما تصنع أنت وعدوك ، قد قدم رجلا وأخر رجلا . وفى بعض الروايات أن عمر قال : يا خليفة رسول الله تألف الناس وارفق بهم ، فقال له أبو بكر : أجبار فى الجاهلية خوار فى الاسلام ؟ قد انقطع الوحى ، وتم الدين ، أينقص وأنا حى ؟ !

وقد طمع قوم من شيوخ الاعراب الجفاة فى استغلال هذا الاضطراب استغلالا ماديا ، وظنوها فرصة لا تفلت منهم ؛ روى أن عيينة بن حصن ، والاقرع بن حابس ، قدما على أبى بكر فى رجال من أشراف العرب ، فدخلوا على رجال من المهاجرين ، فقالوا : إنه قد ارتد عامة من وراءنا عن الاسلام ، وليس فى أنفسهم أن يؤدوا إليكم من أموالهم ما كانو يؤدونه لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإن تجعلوا لنا جعلا نرجع فنكفيكم من وراءنا ، فدخل المهاجرون والأنصار على أبى بكر فعرضوا عليه الذى عرضوه عليهم ، وقالوا نرى أن تطعم الأقرع وعيينة طعمة يرضيان بها ويكفيانك من وراءهما حتى يرجع إليك أسامة وجيشه ، ويشتد أمرك ، فإنا اليوم قليل فى كثير ، ولا طاقة لنا بقتال العرب . قال أبو بكر : هل ترون غير ذلك ؟ قالوا : لا ، قال أبو بكر : قد علمتم أنه كان من عهد رسول الله إليكم المشورة فيما لم يمض فيه أمر من نبيكم ، ولا نزل به الكتاب عليكم ، وإن الله لن يجمعكم على ضلالة وإنى سأشير عليكم ، وإنما أنا رجل منكم ، تنظرون فيما أشرته عليكم ، وفيما أشرتم به فتجمعون على أرشد ذلك ، فإن الله يوفقكم ، أما أنا فأرى أن نشد الى عدونا ، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ، وأن لا ترشوا على الاسلام أحدا ، وأن تتأسوا برسول الله صل الله عليه وسلم فنجاهد عدوه كما جاهدهم ، والله لو منعونى عقالا لرأيت أن أجاهدهم عليه حتى آخذه من أهله وأدفعه الى مستحقه ، فأتمروا يرشدكم الله ، فهذا رأيى . فقالوا : أنت أفضلنا رأيا ورأينا لرأيك تبع .

سبحان الله ! رجل من الناس يقف وحده فى جانب ، والناس أجمعون يقفون أمامه فى جانب آخر ، قلة منهم تواليه ، وتؤمن بما آمن ، ولكنه تثبطه وتخذل عنه ، ويحجزها

الفرق عن مجاراته ، وكثرة غامرة تناصبه العداء وتتربص به الدوائر ، وتتأهب لاجتياحه وسحق عصابته ، فما هذا الذى أغرى الصديق أبا بكر بهذا الموقف الفذ ؟ إنه الايمان ، ولا شيء غير الايمان ، هو الايمان وحده الذى هون على الصديق أمر الحياة بأثرها فى سبيل عقيدته ، أليس قد تم الدين ، وانقطع الوحى ؟ أينقص الاسلام وأبو بكر حى ؟ كلا لن يكون هذا ! ذلك طرز من الأيمان لا يصلح أن نطالب الناس بمثله ، لأنه فى سلك الاعجاز منظوم ، ولكننا نعرضه للتأسى عسى أن ينتفع به القائمون على الاصلاح فى أقطار الاسلام .

الأيمان كالكهرباء سريع السريان ، قوى الصهر لصدأ القلوب ، وسرع ماسرى إلى قلوب المؤمنين قبس من إيمان الصديق ، فتحولت أنفسهم إلى أرواح صديقية تفدى العقيدة بالحياة . وبحق ما قال الفاروق عمر رضى الله عنه : والله لقد رجح إيمان أبى بكر بإيمان هذه الأمة جميعا .

جدّ بالصديق الجد فى قتال المرتدين ، وأراه الله رشده فيهم ، واستجاب له أصحابه ، فنثر بين يديه كنانة الاسلام وعجم عيدانها لينظر أصلبها عودا فيرمى به فى أول وجه ، وإذا بسيف الله بطل الاسلام خالد بن الوليد يتراءى له وقد عقد النصر بناصيته ، وهو أعلم الناس بمكانه من الحرب وسياستها ، فدفع إليه اللواء ، وعزم على المسير بنفسه ، فكلمه فى ذلك أعيان الصحابة ، فقال له عمر : ارجع ياخليفة رسول الله تكن للمسلمين فئة وردأ ، ولما أكثروا عليه فى الرجوع واطمأن إلى صوارم عزماتهم أراد أن يستخلف على الناس ، فدعا زيد بن الخطاب لذلك ، فقال له زيد : ياخليفة رسول الله كنت أرجو أن أرزق الشهادة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم أرزقها ، وأنا أرجو أن أرزقها فى هذا الوجه ، وإن أمير الجيش لاينبغى أن يباشر القتال بنفسه ، فدعا أبا حذيفة بن عتبة بن ربيعة ، فقال مثل ماقاله زيد بن الخطاب ، ثم دعا سالما مولى أبى حذيفة ، فأبى عليه ، وكأن الله تعالى ادخر هذا المقام لخالد بن الوليد القائد العبقرى حلس الحروب وصنديدها ، فدعاه أبو بكر فلبى ، وأمره على الجيش فأطاع ، وقال للناس : سيروا على اسم الله وبركته ، فأميركم خالد بن الوليد ، فاسمعوا له وأطيعوا ، ثم خلا بخالد فقال له : ياخالد عليك بتقوى الله ، وإيثاره على من سواه ، والجهاد فى سبيله ، فقد وليتك على من ترى من أهل بدر من المهاجرين والأنصار ، وسار خالد أول أمره إلى طليحة الأسدى ، وكان من بلائه وشجاعته وبراعته فى سياسة الحروب ماستقرأ فترى من أى الخلائق صاغ الله رجالات الاسلام ؟

صادق ابراهيم عرجون

الموجــة الثالثة

التشيــع

تكلمنا عن أمواج الفكر الاسلامى، وقلنا إن الموجة الأولى هى موجة الكفر والايمان لأنها أول هذه الموجات وأقواها وأن ما تبعها من مقالات فهو كالروافد لذلك التيار القوى الذى يسيطر على العقول، مما جعل المسلمين يكفر بعضهم بعضا. على أن الجمهور اتبع سبيل الاعتدال وآثر عدم الخوض فى تلك المقالات الخطيرة، وهؤلاء هم أهل السنة، على حين كانت الفرق المختلفة تمثل طوائف المتطرفين وأهل اليسار بلغة أهل السياسة.

وقلنا إن الموجة الثانية هى موجة التشبيه والتجسيم، وأول ظهورها عند السبئية فى زمن على بن أبى طالب، وتقلبت بعد ذلك فى صور مختلفة.

وإن صحت رواية عبد الله بن سبأ، إذ يشك بعض المؤرخين فى وجوده إطلاقا، فانه ومن لف لفه من الغلاة كانوا قوما اتخذوا من القول بامامة على ونسله سبيلا الى الطعن فى العقيدة الاسلامية. ولهذا السبب جعل مؤرخو الفرق الشيعة ثلاثة أصناف: الغالية، والرافضة، والزيدية (١).

ولم يذكر الفخر الرازى فى كتاب اعتقادات فرق المسلمين والمشركين فرقة الشيعة، ولكنه تكلم على الروافض ثم الغلاة ثم الكيسانية ثم فرق المشبهة.

أما الاسفراييني فى «التبصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين» فقد ذكرهم تحت عنوان تفصيل مقالات الروافض وبيان فضائحهم والروافض يجمعهم ثلاث فرق الزيدية والامامية والكيسانية (٢). ثم علق الاستاذ الكوثرى فى هامش الكتاب بأن «الصواب إبدال لفظ الروافض بالشيعة لأن تحت هذا العنوان فرقا لاصلة لهم بالروافض أصلا».

ونحن لا نميل الى جمع هذه الفرق تحت اسم الشعية كما فعل الأشعرى والشهرستانى، وكما تابعهم الأستاذ الكوثرى، بل نتفق مع الرازى وأبى المظفر الاسفراييني فى تسمية كل فرقة باسمها دون أن نجمعهم كلهم تحت لفظ الشعية.

وهذا يقودنا الى البحث فى أصل هذه التسمية، ومتى أطلقت.

قال ابن خلدون فى المقدمة «الشيعة لغة هم الصحب والأتباع. ويطلق فى عرف الفقهاء من الخلف والسلف على أتباع على وبنيه رضى الله عنهم» قال ومذهبهم المتفق عليه عندهم أن

---

(١) مقالات الاسلاميين للاشعرى ج ١ ص ٥ (٢) التبصير فى الدين ص ١٥ وما بعدها.

الامامة ليست من المصالح العامة التى تفوض الى نظر الأمة ، بل يجب تعيين الامام وأن عليا هو الذى عينه النبى صلى الله عليه وسلم .

قال المقريزى « فأسباب الخلاف معروفة ، وما يدعيه كل جيل معلوم ، وإلى كل ذلك قد ذهب الناس ، فمنهم من ادعاها لعلى بن أبى طالب باجتماع القرابة والسابقة والوصية بزعمهم ، فان كان الأمر كذلك فليس لبنى أمية فى شىء من ذلك دعوى عند أحـد من أهل القبلة » (١) والمؤلف هنا يدافع عن العباسيين ويهاجم الأمويين ، فوصف الخـلافة بأنها « وصية » أنها بزعمهم .

ذلك أن الراجح أن النبى لم ينص على خلافة على بن أبى طالب ، وبويع أبو بكر وعمر وعثمان على ما هو معروف فى التاريخ . ثم أصبح على رابع الخلفاء الراشدين ، ونازعه معاوية ، وقتل الخوارج عليا ، وبايع الناس الحسن ثم تنازل عن الخلافة لمعاوية . ولما مات معاوية وتولى ابنه يزيد خرج عليه الحسين فى المدينة ، وعبد الله بن الزبير فى مكة ، ثم توجه الحسين الى العراق بعد أن راسله أهلها ، ولـكنه قتل فى كر بلاء .

والمؤكد أنه لم تكن هناك شيعة لعـلى فى أيام أبى بكر وعمر وعثمان . ويشك المؤرخون فيما ينسب الى عبد الله بن سبأ فى زمن على . وتنازل الحسن برضاه وقبل المسلمون ذلك ، وتخلى أهل العراق عن الحسين ، ولم تكن لهم مقالة فى الامامة وما يتبعها .

ونحن نعتقد أن أول تشيع صحيح من جهة المذهب ، وأساسه القول بأمامة أهـل البيت إنما جاء بعد مقتل الحسين ، لشعور أهل العراق بالندم لما فعلوه ، وتأييد العناصر غير العربية ، على الأخص الفرس ، للقائلين بالتشيع رغبة منهم فى هدم الدولة الأموية والوصول الى السلطان .

قال صاحب الفخرى وهو ممن يميل الى الشيعة « ثم ظهر فى تلك الأيام (يريد فى خـلافة مروان بن الحـكم) المختار بن عبيد الثقفى ، وكان رجلا شريفا فى نفسه ، عالى الهمة ، كريما ، فدعا الى محمد بن على ابن أبى طالب وهو المعـروف بابن الحنفية . ثم إن المختار قويت شوكته ففتك بقتلة الحسـين . . . ثم إن عبد الله بن الزبير أرسل أخاه مصعبا وكان شجاعاً الى المختار فقتله » (٢) .

« والمختار الذى خـرج وطلب بدم الحسين بن على ودعا الى محمد بن الحنفية ، كان يقال له كيسان ، ويقال إنه مولى لعلى بن أبى طالب » (٣) .

قال الشهرستانى « الـكيسانية : أصحاب كيسان مولى أمـير المؤمنين على عليه السلام ،

(١) النزاع والتخاصم فيما بين بنى أمية وبنى هاشم للمقريزى .
(٢) الفخرى فى الآداب السلطانية لابن الطقطقى – مطبعة الموسوعات بمصر ص ١٠٩ – ١١٠
(٣) مقالات الاسلاميين حـ ١ ص ١٦

وقيل تلميذ للسيد محمد بن الحنفية ، يعتقدون فيه اعتقادا بالغا ، من إحاطته بالعلوم كلها ، واقتباسه من السيدين الأسرار بجملتها من علم التأويل والباطن ، وعلم الآفاق والأنفس » .

ثم ذكر الشهرستانى عقب ذلك فرقة « المختارية : أصحاب المختار بن أبى عبيد كان خارجيا ثم صار زبيريا ثم صار شيعيا وكيسانيا . قال بأمامة محمد بن الحنفية بعد أمير المؤمنين على رضى الله عنهما ، لابل بعد الحسن والحسين . وكان يدعو الناس إليه ، ويظهر أنه من رجاله ودعاته ، ويذكر علوماً مزخرفة ينوطها به » (١) .

والراجح أن المختار هو كيسان ، وأن الكيسانية اسم الفرقة التى ساقت الامامة الى محمد ابن الحنفية ، وأول من دعا الى ذلك المختار وذهب بعده آخرون .

قال الاسفراييني « وأما الكيسانية فهم أتباع مختار بن أبى عبيد الثقفى الذى قام يطلب ثأر الحسين بن على بن أبى طالب ، وكان يقتل من يظفر به ممن كان قاتله بكربلاء . وهؤلاء الكيسانية فرق يجمعهم القول بنوعين من البدعة . أحدهما : تجويز البداء على الله تعالى ، أى أنه قد يرى رأيا ثم يبدو له غيره فيرجع عن الرأى الأول . الثانى : قولهم بأمامة محمد بن الحنفية .

« ولما وقف محمد بن الحنفية على دعوة المختار تبرأ منه حين وصل إليه أنه من دعاته ورجاله ، وتبرأ من الضلالات التى ابتدعها المختار من التأويلات الفاسدة والمخاريق المموهة . فمن مخاريقه أنه كان عنده كرسى قديم قد غشاه بالديباج وزينه بأنواع الزينة وقال : هذا من ذخائر أمير المؤمنين على عليه السلام . وهو عندنا بمنزلة التابوت لبنى إسرائيل . فكان إذا حارب خصومه يضعه فى براح الصف ويقول قاتلوا ولكم الظفر والنصرة ، وهذا التابوت محله فيكم محل التابوت فى بنى إسرائيل . وفيه السكينة والبقية والملائكة من فوقكم ينزلون مدداً لكم . وإنما حمله على الانتساب الى محمد بن الحنفية حسن اعتقاد الناس فيه وامتلاء القلوب بحبه . . . وكان السيد الحميرى وكثير الشاعر من شيعته . قال كثير فيه :

ألا إن الأئمة من قريش	ولاة الحق أربعة سواء
على والثلاثة من بنيه	هم الأسباط ليس بهم خفاء
فسبط سبط إيمان وبر	وسبط غيبته كربلاء
وسبط لا يذوق الموت حتى	يقود الخيل يقدمه اللواء
يغيب ولا يرى فيهم زمانا	برضوى عنده عسل وماء

(١) الملل والنحل للشهرستانى على هامش الفصل لابن حزم طبعة عبد الرحمن خليفة جـ ١ ص ١٥٢ ومابعدها

وكان السيد الحميرى أيضا يعتقد أنه لم يمت ، وأنه فى جبل رضوى بين أسد ونمر يحفظانه وعنده عينان نضاختان ، تجريان بماء وعسل ، ويعود بعد الغيبة فيملأ العالم عدلا كما ملئت جوراً » (١) .

وهذا هو مذهب الكربية أصحاب أبى كرب الضرير كما جاء فى كتب المقالات :

ولما تم للمختار الظفر فى حروب كثيرة اغتر بنفسه فأخذ يتكلم بأسجاع كأسجاع الكهنة ، فلما بلغ خبر كهانته الى محمد بن الحنفية خاف أن يقع بسببه فتنة فى الدين وهم ليقبض عليه ، فلما علم به المختار وخاف على نفسه منه اختار قتله بحيلة فقال لقومه : المهدى محمد بن الحنفية وأنا على ولايته . غير أن للمهدى علامة وهى أن يضرب عليه بالسيف فلا يحيك فيه . وخاف محمد بن الحنفية فتوقف حيث كان .

ثم إن مصعب بن الزبير بعث الى المختار عسكراً قويا ، فبعث المختار الى قتالهم أحمد بن شميط أحد قواده مع ثلاثة آلاف من المقاتلة وقال لهم : أوحى الى أن الظفر يكون لكم . فهزم ابن شميط فيمن كان معه ، فعاد اليه فقال : أين الظفر الذى قد وعدتنا ؟ فقال له المختار : هكذا كان قد وعدنى ثم « بداله » فان سبحانه وتعالى قال « يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب » ثم خرج المختار الى قتال مصعب ورجع مهزوما الى الكوفة فقتلوه بها (٢) .

قال الشهرستانى « وفى مذهب المختار أنه يجوز البداء على الله تعالى . والبداء له معان : البداء فى العلم وهو أن يظهر خلاف ما علم . ولا أظن عاقلا يعتقد هذا الاعتقاد . والبداء فى الارادة وهو أن يظهر له صواب على خلاف ما أراد وحكم . والبداء فى الأمر : وهو أن يأمر بشىء ثم يأمر بعده بخلاف ذلك . وإنما صار المختار الى اختيار القول بالبداء لأنه كان يدعى علم ما يحدث من الأحوال إما بوحى يوحى اليه وإما برسالة من قبل الامام ؛ فكان إذا وعد أصحابه بكون شىء وحدوث حادثة ، فان وافق كونه قوله جعله دليلا على صدق دعواه ، وإن لم يوافق قال : قد بدا لربكم . وكان لا يفرق بين النسخ والبداء . قال : إذا جاز النسخ فى الأحكام جاز البداء فى الأخبار » .

هذه مجمل الروايات عن المختار ودعوته الكيسانية أو المختارية ، ويتضح من تضاربها أن الشك يتطرق الى صحتها ، وأن كثيرا منها موضوع للتشنيع عليه . ولكن مما لا شك فيه أن ظهور المختار كان صحيحا ، وأنه قام يأخذ بثأر الحسين وأنه انتسب لمحمد بن الحنفية وأخذ يدعو له .

وبعد ، فسنة الناس أن يختلفوا فى مذاهبهم الدينية والسياسية . وقد أوصى الاسلام باحترام الآراء ، فالمسلم الحق يتبع منها ما يقوم له الدليل على صحته ، ويوسع صدره لاحترام كل ما يخالف مذهبه ، مع اطراح ما يختلقه بعض غلاتها على بعض ، لتتحقق الوحدة الاسلامية وخاصة فى هذا العهد الذى يجب أن تتجلى فيه هذه الوحدة بأكمل معانيها ، وأروع مظاهرها ؟ .

الدكتور أحمد فؤاد الاهوانى

(١) الشهرستانى ص ١٥٥ (٢) التبصير فى الدين ص ٢٠

بحوث فى التصوف

البحث الأول

فى أى ناحية من نواحى الدين نبت التصوف

يتكون الانسان من عنصرين : ذلك العنصر المادى الذى ينمو ويتحرك ، ثم ذلك الجوهر البرىء عن المادة الذى له تلك المظاهر الخاصة من تفكير وعلم وإرادة وحب وبغض وخلق كريم أو ذميم . هـذا العنصران لـكل منهما رغائب يتوق الى تحصيلها فى أقصى حدودها ؛ فللجسم رغائب من الطعام والشراب الى غيرهما من سائر الشهوات واللذائذ الجسمية ، وللروح كمالات يمكن أن تنال منها حظوظا متفاوتة حسب سعيها ومجاهدتها .

اتصلت الروح بالبدن ، وفى هذا الاتصال ألوان من البلاء ؛ فى هذا الاتصال صار الانسان عبدا لشهواته وملذاته ، وانحطت بشريته الى درجة الحيوانية المحضة ، لا يحترم من الحياة إلا ألوان الطعام والشراب وسائر أنواع الشهوات ، بل ربمـا انحدر الى ما وراء الحيوانية المعتادة بمـا وهب من التفـكير يكشف به أنواعا من الشهوات لا يصل إليها إلهـام الحيوان أو تفكيره المحدود .

كان من حكمة الله تعالى ورحمته الذى برأ الأنواع وقدر لـكل نوع كمالا يتفق واستعداده وفطرته الخـاصة ، أن يهدى الانسان الى كماله « أعطى كل شىء خلقه ثم هدى » وسلك معه فى سبيل الهداية ما يتفق وطبعه ؛ فأرسل إليه معلمين يحملون إجازة من معاهد الوحى يرشدونه بمـا أوحى إليهم الى كماله وسعادته ، فـكانت الشرائع ، وكانت الـكتب السماوية .

جاءت الشرائع السماوية تحدد حظوظ النفس من الـكمالات وما ينبغى أن تحصل عليه منها ، فى باب العقـائد والأخلاق والعبادات التى ترهف من روحانيتها وتطهرهـا من أدران الجسمية الخبيثة ، إلا أن هـذا التشريع الالهى لم يهمل فى الانسان جانب الجسمية والمـادة بل أخذ قسطا كبيرا من عنايته ، فبين ما حل وما حرم من الطعام الشراب والمناكح وأمثال هذه المسائل (١) .

قطع التشريع فى هذه الناحية شوطا بعيدا نلمس فيه أن غرض الشارع فى هذا النوع من الأحكام أن يرقى بالحياة المـادية فى الانسان الى مستوى يمتاز عن الحيوانية الجامحة .

يمـكننا أن نتبين من هـذا العرض الوجيز أن الشرائع راعت فى تنظيمها الحياة البشرية

---

(١) القرآن الـكريم حافل بمثل هذه التشريعات الاسلامية « أحل الله البيع وحرم الربا ، ولا تلقوا بأيديكم الى التهلـكة . كونوا قوامين بالقسط » . وجاء فيه كثير مما نزل من الوصايا على الأمم السابقة ، فالشرائع السماوية كلها جاء تشريعها لتكميل الانسان عقلا وروحا .

جانبي الكمال الروحي والرغائب الجسدية ، فأحلت للانسان كثيرا من الطيبات «كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون » .

استطاع الانسان فى أكناف هذه الشرائع وهديها أن يرقى بروحه ، وأن يكملها بالعقائد الحقة والملكات الفاضلة ، بينما يحظى جسده بكثير من الطيبات والملذات . هـذا الوسط بين الحياة الروحية المحضة والحياة المادية المحضة هـو ما يلتئم وطبيعة البشر العادية المكونة من عنصرى الروح والجسد ، وفى وسع كل إنسان أن يلتزم هـذا التوسط فى حياته من غير إعنات ولا مشقة .

نلاحظ أن الشرائع فى باب الكمالات الروحية لم تقف بالانسان عند تخوم معينة بل فتحت الباب على مصراعيه ، اللهم إلا فى الفرض والواجب . وعلى العكس من هـذا نراها قد حددت حظوظ الانسان من الشهوات والملذات وجعلت له شركاء فى نعمائه من الفقراء والمساكين الخ .

وراء هذا الفرق ناحية أخرى امتازت بها الكمالات الروحية ؛ ذلك أن منها ما هو واجب لا مفر منه ، بل منها ما تأكد وجوبه حتى ليخرج الانسان باهماله من حظيرة الايمان وهو التقديس الالهى ، وليس الأمر كذلك فى باب الحظوظ الجسدية ، بل تعاليم الشرائع فيها إنما هو فى بيان ما يحظر منها وما يباح ، أما أنه يجب على الانسان شيء منها فلم تحدث الشرائع بشيء من ذلك ، اللهم إلا وجوب ما يقى الانسان التهلكة من الطعام والشراب ، ويسترعورته من الثياب .

ففتحُ الشرائع باب الكمالات الروحية على مصراعيه وتركها الالزام بشيء من الحظوظ الحيوانية ، فسح المجال واسعا لبعض المسلمين أن يهجروا كثيرا مما أباح الله تعالى من الطيبات والملذات وأن يهملوا الناحية الجسمية ، اللهم إلا ما يقيم الحياة الضرورية ، وأن يقبلوا على الروح وتكميلها بأنواع الكمالات والعبادات .

هذا الفريق من المسلمين هم المتصوفة ، وسبيلهم هذا هو التصوف ، وهنا ينكشف لك أن التصوف . نبت فى الدين فى ناحية الكمالات الروحية والأغراق فيها .

البحث الثانى — التصوف والغاية منه :

نشاهد فريقا من الناس يستولى عليهم الاعجاب ببعض الأشياء وما فيها من جمال وجلال ، ويطربون لرؤيتها ويتلذذون بالحديث فى أمرها ، بل يجدون لذة روحية فى تمثل هذه الأشياء على صفحة الخيال واستعراض ما فيها من جمال وكمال . ينمو هـذا الاعجاب بتلك الأشياء عند هؤلاء الناس ، وتتشعب فى نفوسهم نواحى الجمال فيها حتى لينقلب ذلك الاعجاب شوقا وولها . نؤمن فى كثير من تلك الحالات أن المعجبين بتلك الأشياء الوالهين بها لا يتعلق إعجابهم ولا يعلل شغفهم بغرض من الأغراض ، إنما هو جمال الشيء وجلاله يستولى على المشاعر .

إذا آمنا بهذا ، ولا مناص من الايمان به ، فمن اليسير علينا أن نطمئن الى أن من المؤمنين من وصلت بهم الهداية الى درجة انصرفوا فيها بقلوبهم وأفكارهم الى جناب الحق تعالى ، مستغرقين فى معرفته ومحبته ، فهم دائما يتمثلون جمال الحق وجلاله . وبعبارة أخرى يهيم قوم من المؤمنين بحبه ومعرفته ، ويستعرضون دائما على صفحات قلوبهم ما وفوا من كماله وجلاله ، ويستكشفون ما غاب من نعوته وخلاله ، لا يبتغون من وراء ذلك فرارا من نار ولا طمعا فى جنان ، بل ولا استكمالا لنفوسهم بهذه المدارك ، وإنما ينصرفون الى الحق للحق ، فان الكمال محبوب لذاته ، فليس بعيدا أن يستولى جمال الحق تعالى على نفوس العارفين فينصرفوا بكليتهم اليه تعالى وينقطعوا عن كل ما سواه ، بل ربما انتهى الأمر بالعارف أن يصير غافلا عن نفسه بل عن حبه لذلك المحبوب كأنه لا يبقى له شعور إلا بذات المحبوب .

هذه هى غاية التصوف نجملها فى هذه العبارة : انصراف القلب والفكر الى جناب الحق تعالى ، والاستغراق فى جماله وجلاله .

هذه الغاية يواتيها أمران : زهد شامل ، وعبادة لا تنقطع ، وهاتان الوسيلتان هما التصوف .

قال العلامة الطوسى فى شرح الاشارات : « طالب الشىء يبتدىء بالأعراض عما يعتقد أنه يبعده عن المطلوب ، ثم بالاقبال على ما يعتقد أنه يقربه الى المطلوب وينتهى عند وصوله الى المطلوب ؛ فطالب الحق جل جلاله يلزمه فى الابتداء أن يعرض عما سواه ، ولا سيما ما يشغله عن الطلب ؛ أعنى متاع الدنيا وطيباتها ، ثم يقبل على ما يعتقد أنه يقربه من الحق سبحانه ، وما ذاك إلا العبادة ، وهذان هما الزهد والعبادة ، ثم إذا وجد الحق تعالى فأول درجات وجدانه هو المعرفة » .

هذا وإن الزهد والعبادة عند المتصوفة ، كما ترى فى كلام الطوسى ، لا يبتغى الزاهد والعابد من ورائهما ثوابا ولا جزاء ، بل الغرض من الأول تنزيه النفس عن الاشتغال بغير الحق سبحانه ، ومن الثانى تمرينها وارتياضها على الاقبال على الحق جل جلاله ، أما الثواب والعقاب فلا يدخل فى حسابهم ؟

« يتبع »

محمد يوسف الشيخ
المدرس بكلية أصول الدين

الامبراطور الفيلسوف

رواقيـة مرقس أوريليوس

١ — الرواقية فى العصر الامبراطورى :

كان للرواقية فى تاريخ رومة أثر لا يستهان به ؛ ففى إبان الحروب الأهلية التى سبقت قيام الامبراطورية الرومانية كانت أخـلاق الرواق عماد العقائد والفضائل الجمهورية فى نفوس الـكثيرين . وفى عهد الامبراطـورية أوحت الرواقية الى أنصارها أن يقـاوموا استبداد القياصرة ، ولـكنها كانت مقاومة أخلاقية قبل أن تكون سياسية ، صامتة قبل أن تكون صاخبة . ولئن كانت الرواقية منذ عهد تيفيريوس حتى أوائل الأنطونيين قد جرّت على أنصارها ألوانا من الشبهات والاضطهاد والأذى ، إلا أنها انتهت بأن اقتحمت أبواب القصر الامبراطورى شيئا فشيئا ؛ قبلها الناس بادئ الأمر كما يقبلون حلية يتحلون بها أو نصيحة تسدى إليهم ، ولـكنها أدركت آخر الأمر أكبر ما قـدر لها من ظفر . سيطرت على نفس سيد من سادات العالم الرومانى هو الامبراطور مرقس أوريليوس .

٢ — حياة مرقس أوريليوس :

ولد فى رومة عام ١٢١ بعد الميلاد ، ومات أبوه وهو صبى فـكفلته أمه ، وقام على تربيته خيرة الأساتذة . ولقد أثنى مرقس اوريليوس فى « خواطره » على جميع الذين اشـتركوا من قريب أو من بعيد فى تربيته وتعليمه . تعلم فى صباه البلاغة والآداب والرياضيات والحقوق والفلسفة . وتبنـاه الامبراطور « أنطونينوس » بأمر الامبراطور « ادريانوس » عام ١٣٨ فأصبح مرقس أوريليوس من أمراء الرومان . ولمـا مات « أنطونينوس » عام ١٦١ أصبح مرقس أوريليوس امبراطوراً على البلاد الرومانية ، وله من العمر أربعون سنة .

وكانت أيام حـكم الامبراطور مرقس أوريليوس مملوءة بالاضطرابات والفتن ؛ إذ كانت الدولة الرومانية نفسها مهددة بالغزو ، فاضطر الامبراطور الفيلسوف إلى تعبئة الجيوش وإعداد عدة الحرب ، وقام بنفسه على رأس الجيش الرومانى الذى سار لصـد هجمات البرابرة الذين قدموا من جهـة الدانوب ، واضطر أيضاً إلى أن يبيع ما كان يملك من حلى وجواهر ليدفع من ثمنها أجور الجنود ، حتى لايضطر إلى فرض ضرائب جديدة . وقضى منذ ذلك الحين حياته كلها فى جهة الدانوب ، على مقربة من « فينا » . ولم يكن يحب الحرب ولـكنه اضطر إلى خوض غمـارها . نراه فى كتاب « الخواطر » يخلو إلى ضميره ويحاسب نفسه ، فيبدو له

أن كل شيء باطل ، وأن الحرب التى استبسل فيها قليلة الجدوى . قال : « العنكبوت تخور حين يأخذ ذبابة ، وهذا الرجل تخور حين يأخذ أرنبا صغيرا ؛ وذاك تخور حين يستولى على بلاد الصرامطة ، والجميع من حيث المبدأ لصوص (١) »

ومات الامبراطور الفيلسوف بالطاعون فى فينا عام ١٨٠ ، فكان يوم وفاته — كما قال « أرنست رنان » — يوما مشؤوما على الفلسفة وعلى المدنية (٢) .

وخلف الفيلسوف بضع رسائل باللغة اللاتينية ، ولكنه ترك على الخصوص مجموعة من التأملات الفلسفية اسمها « خواطر » (٣) كتبها لنفسه باللغة اليونانية أثناء حملاته الحربية بين سنتى ١٦٦ ، ١٧٤ فى ساعات الفراغ التى كان يقتنصها من حياة مليئة بالمشاغل ليخلو الى نفسه فيخاطبها ويحاسبها . وتعد هذه « الخواطر » من روائع الكتب الانسانية .

٣ — رواقية إنسانية :

مرقس أوريليوس هو آخر ممثلى الرواقية فى العصور القديمة ، ويلقب عادة بلقب « الفيلسوف على العرش » . ولقد جعله القدر امبراطورا فيلسوفا فلم ينس واجبات الامبراطور كما لم تفارقه لحظة شيمة الفيلسوف . كان رجلا بسيط المظهر طيب القلب حسن السريرة ، لم يدخر وسعا فى لزوم جانب الحكمة فى تفكيره وتصرفاته . وكان يسلم وجهه لإرادة الله ، فلم يقل ما يخالف الحق ، ولم يفعل ما ينافى العدل والسداد .

آثر مرقس أوريليوس الفلسفة على الخطابة ، واختار المذهب الرواقى فاعتنقه بصدق وإخلاص ، لكن موقفه من الرواقية أدنى الى موقف القاضى من موقف المحامى . نراه قد رفض الكثير مما اتخذته المدرسة من القضايا المسلمة . ومن أجل ذلك نجده قد اطرح شطرا كبيرا من تفاصيل المذهب الرواقى . أغفل منه دراسة المنطق والطبيعيات الرواقية ، بل وشكر الله إذ أعانه على ذلك الخير (٤) . ولعل فى ذلك الموقف عوضا ومغنما ؛ فان مرقس أوريليوس استطاع بهذا أن يظهر من تلك الفلسفة بعض خصائصها التى استجابت لها قلوب الناس فى زمانه والتى أصبحت بهذه المثابة آخر رسالة بعث بها العالم القديم الى الأجيال المقبلة .

ولم يكن الامبراطور فى رواقيته متشددا ولا جافيا ، بل كان فى مذهبه لين ويسر وإنسانية ، وكلها خصائص لم تعرفها الرواقية القديمة ، وكان يتحاشى ذكر الاصطلاحات الرواقية

---

(١) Marc-Aurèle , Pensées, X, 10.

(٢) Renan, Marc-Aurèle et la fin du monde Antique.

(٣) عنوانها باليونانية وترجمتها الصحيحة : « إلى نفسى » أى « مذكرات شخصية »

(٤) Marc-Aurèle, Pensées, I, 17,

البحتة ، فكان قوله أيسر على السمع وفكره أجرى الى القلوب . ولقد تخلى عن بعض عقائد الرواق التى لم تكن توافق نظرته الانسانيــة ؛ فلم يرد مثــلا أن توضع جميع الذنوب فى مرتبة واحدة ، بل كان يرى أن ارتــكاب الخطيئة ابتغاء اللذة أشــد من ارتــكابها لدفع ألم أو دفع مضرة ، زد على هــذا أنك لا تجد فى حكمة مرقس أوريليوس من الثقــة والاعتزاز بالنفس ما تستشعره فى أقوال الرواقيين الأقدمين وأعمالهم .

٤ — لا معرفة يقينية :

ونشأ عن موقف مرقس أوريليوس هذا أنه لم يؤيد ما زعمه الرواقيون من إمكان المعرفة اليقينية ، بل مال الى تأييد اعتراض المعترضين على الرواقية القديمة فى قولهم بأن الحــكيم الذى له المعرفة اليقينية غير موجود . . . قال مرقس أوريليوس : كأنما ألقى على الأشياء حجاب كثيف حتى بدا لغير قليل من الفلاسفة أن اليقين شىء لا يدرك ولا ينال . بل إن الرواقيين أنفسهم يحكمون بأن بلوغ ذلك غير ميسور ، وأن كل تصديق عقلى هو عرضة للخطأ والتغير ، وإلا فأين الرجل المعصوم ؟

٥ — تغير الأشياء :

يرى مرقس أوريليوس أن لا ثبات لشىء على وجــه البسيطة ، إذ التغير والتبدل قانون هذا العالم . وهو يشبه الطبيعة بسيل جارف لا تــكاد الأشياء تظهر وتستقر هنيهة حتى يغمرها فاذا بها قــد اختفت فى طرفة عين . وهو يقول : قف هنيهة وانظر الى الأشــياء التى تحدث والتى تنمو كيف تحمل وكيف تختفى بسرعة . فالهوة لم تزل فاغرة هنــا على مقربة منا ، واللا متناهى ، سواء فى المــاضى أو فى المستقبل ، لا يفتأ يتربص الدوائر بالأشياء جميعا يريد ابتلاعها ! أليس بأحمق من يعيش وسط هذا كله ، ثم تحدثه نفسه أن يزهو وأن يتكبر ويصخب ؟ !

٦ — الاعتقــاد بالــكسموس :

ومع ذلك فمرقس أوريليوس لم ينته الى القول بمذهب الشك ، بل قد نراه قد اقتنع بالنظرية التى تقول بان جميع الأشياء فى النهاية واحدة ، وأن الإنسان يعيش لا فى فرض وعماء ، بل فى عالم مرتب منظم . قال : « الأشياء جميعا متسلسلة متشابكة وكأنما قد ربطت برباط مقدس وثيق . ويمكن أن نقول أن لا شىء هو غريب عن الأشياء الأخرى ؛ لأن جميعها قد رتبت معا ، وهى تتعاون على تحقيق ما فى العالم الواحد من حسن نظام . ذلك أن العالم الذى يتألف من جميع الأشياء واحــد ، والله المنبث فى كل مكان والمسيطر على الجميع واحد ، والمــادة والــكون واحد ، والقانون واحد ، والعقل الشائع فى جميع الموجودات العاقلة واحد ، وكذلك الحقيقة واحــدة ؛ لأن الحقيقة هى كمال الموجودات التى هى من أسرة واحدة والتى منحت عقلا واحدا » . (البقية فى ذيل الصفحة التالية)

النحت فى كلام العرب

بقية المنشور فى العدد السابق

النحت بين القياس والسماع : الذى يبدو من مراجعة كلام المتقدمين انهم لا يرون قياس النحت ، وإنما يوقف عند ما سمع منه . ولا يخالج الانسان شك فى سداد هذه القضية وقوة مذهبها ؛ إذ كان النحت منا اختراعا لألفاظ لم ترد عن العرب ، وذلك جرأة وجسارة ، وإدخال على العربية ما ليس منها . ومع هذا نرى فى كتابة بعض المتأخرين نسبة القول بقياسه الى السلف ؛ ففى حاشية الخضرى على ابن عقيل فى الكلام على البسملة : « ونقل عن فقه اللغة لابن فارس قياسيته » . ولكننا لا نجد فى فقه اللغة لابن فارس ما يهدى الى القياس ؛ ففيه : « العرب تنحت من كلمتين كلمة واحدة ، وهو جنس من الاختصار » . ثم مضى هكذا فى الحديث عن العرب وعملهم فى النحت . ومثل هذا الكلام لا يؤخذ منه القول بالقياس .

وقد نسب أيضا الى الزمخشرى القول بقياس النحت ، ولا أدرى مصدر هذا القول ، ويغلب على الظن أن مرد ذلك الى ما اشتهر عنه من كلمة البلكفة التى نبز بها الأشاعرة وجعلها ترجمة لقولهم إن الله يرى يوم القيامة بلا كيف . وليس فى هذا حجة أنه يقول بقياس النحت ، فقد يكون جارى المولدين فى ركوب متن النحت وهو لا يراه قياسا .

---

٧ — العناية :

وانتهى اعتقاد مرقس أوريليوس فى الكون الواحد المنظم (كسموس) الى الاطمئنان الى العناية الالهية ، وذلك من الناحيتين النظرية والعملية ؛ فمن ناحية النظر لأن نظرية التقاء الذرات بالصدفة لا تنسجم مع الاعتقاد بالوحدة الأخيرة . ومن الناحية العملية لأن الانسان إنما يجد فى الاعتقاد بالعناية نقطة يبدأ منها عمله ونشاطه فى هذه الدنيا . إذ يهم الانسان أن يختار بين أمرين ؛ فاما أن يكون السلطان للصدفة والحظ ، وإما أن يكون للعقل والتدبير . قال مرقس أوريليوس : « أساخط أنت على ما قسم لك من نصيب فى الكون ؟ إذن فاذكر أنك مضطر الى أن تختار : فإما عناية مدبرة ، وإما ذرات عمياء .

« فأما فوضى واختلاط وتشتت ، وأما وحدة ونظام و « عناية » . فعلى الفرض الأول لم أرغب فى أن يطول مقامى بين هذا الحشد المدفوع الى الصدفة والاختلاط ؟ ولماذا أعنى نفسى بشىء آخر غير « تحول التراب الى التراب » ؟ وفيم يخالج نفسى الاضطراب ؟ إن التناثر سيصيبنى إذن مهما فعلت ! . وعلى الفرض الثانى أقدم إجلالى ، وأقف ثابتا لا أتزعزع متوكلا على من بيده تصريف الأمور » ؟

الدكتور
عثمان أمين

والعجب أنه نسب الى الزمخشرى القول بالنحت فى قوله تعالى «وإذا القبور بعثرت»: يقول الخضرى فى ص ٤ ج ١ فى كتابته على ابن عقيل: «قال الزمخشرى: هو منحوت من بعث وأثير، أى بعث موتاها وأثير ترابها». وعبارة الزمخشرى فى سورة الانفطار لا تفيد هذا الذى ذكره الخضرى، وهاك هذه العبارة: «بعثر وبحثر بمعنى، وهما مركبان من البعث والبحث مع راء مضمومة اليهما، والمعنى بحثت وأخرج موتاها». ورأى الزمخشرى فى هذا واضح السالفة بادى الصفحة؛ وهو أن البحثرة أصلها ثلاثى هو البحث أضيف اليها الراء، والراء تزاد كثيرا كما فى عرقبه: أصاب عقبه. وهذا المذهب ينحوه الزمخشرى كثيرا فى الأساس؛ قال فى مادة ح د ر: «وحدرج السوط: فتله. وهو من حدر الثوب: فتله، بضم الجيم» فترى الزمخشرى أبعد الناس هنا عن النحت. وقد فهم أبو حيان عنه هذا فقال: «فظاهر قوله إنهما مركبان أن مادتهما ما ذكر وأن الراء ضمت الى هذه المادة. والأمر ليس كما يقتضيه كلامه؛ لأن الراء ليست من حروف الزيادة. والزمخشرى يذهب مذهب اللغويين الذين لا يضيقون على أنفسهم ولا يتحرجون تحرج النحويين.

هذا ويميل من المتأخرين أحمد فارس الشدياق إلى القول بقياس النحت؛ فقد نقل عنه الأستاذ المعلوف فى مقاله الذى أشرنا اليه فيما سلف ما يأتى: «هل لعاقل أن يقول إن الطلبقة لازمة، وغيرها غير لازم، مع أن الوضع إنما يراعى به اللزوم والضرورة؟ فإذا ساغ للعرب نحت بعض الألفاظ ساغ لنا ذلك أيضا: أن ننحت ماتمس إليه الحاجة، فهم رجال ونحن رجال».

طرف من النحت: حدث جحظة (١) فى أماليه قال: كنت يوما فى مجلس ثعلب، فقال له رجل: ياسيدى ما البعجدة؟ فقال لا أعرفها فى كلام العرب. فقال الرجل: فإنى وجدتها فى شعر عبد الصمد بن المعذل حيث يقول:

أعاذلتى أقصرى ... أبع جدتى بالمنن

فاغتاظ أبو العباس ثعلب غيظا عظيما وقال: ياقوم أجيدوا أذنيه عركا، أو يحلفَ أنه لا يرجع يحضر حلقتى!

ودخل رجل (٢) يوما على أبى حاتم السجستانى وعلى كتفه صبىّ، فقال له: يا أبا حاتم، ماتسمى العرب الرجل إذا كان فى فرد رجله خُف وفى الأخرى نعل؟ قال أبو حاتم: لا أدرى. قال صدقت، لأنه فوق كل ذى علم عليم، يقال له مُخَفْعَنِل باغلام. فضحك أبو حاتم حتى شرق بريقه.

ومن غريب النحت قول الحجاج: تبذروا أتعمر لكم، أى كونوا كأبى ذر أكن لكم كعمر. والحمد لله أولا وآخرا.

محمد على النجار
المدرس فى كلية اللغة العربية

(١) معجم الأدباء، ترجمة أحمد بن يحيى ثعلب. (٢) مراتب النحويين ١٣٤.

تأويلات عقلية لبعض الاصول الدينية

— ٤ —

الصلاة والمعجزات وطبيعة الملائكة :

يعرف ابن سينا الصلاة بأنها تشبّه النفس الناطقة بالأجرام الفلكية والتعبد الدائم للحق المطلق طلبا للثواب السرمدى . وهى تنقسم عنده الى ظاهر وباطن ؛ فالظاهر هو الحركات المختلفة ، وهى وما تشتمل عليه من هيئات مؤلفة من قراءة وركوع وسجود ، ما هى إلا أثر من الصلاة الحقيقية الملتزمة بالنفوس الناطقة وهى الصلاة الباطنة التى هى مشاهدة الحق بالقلب الصافى والنفس المجردة المطهرة عن الأمانى . ويضيف ابن سينا الى ذلك قوله بأن القسم الظاهر تضرع الى فلك القمر المتصرف بعقله الفعال فى عالمنا هذا ، يعنى عالم الكون والفساد ليبقى مصونا محروسا مدة بقائه فى هذا العالم من آفات الزمان . أما القسم الباطن فانه تضرع الى الله بالنفس الناطقة العالمة العارفة بوحدانية الإله الحق ، من غير إشارة بجهة ولا اختلاط ببدن ، ومن صلى هكذا فقد نجا من قواه الحيوانية ، وآثارها الطبيعية وارتقى المدارج العقلية ، وطالع مضمونات الأزلية . وإلى هذا أشار عز وعلا حيث قال: « إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ، ولذكر الله أكبر ، والله يعلم ما تصنعون » .

أما فيما يتعلق بالمعجزات وطبيعة الملائكة ، فان أهل السنة والمعتزلة قالوا بوجود المعجزات، فهى عندهم براهين على الرسالة النبوية ، منحها الله للنبى ليسند رسالته بها ، وهذا التفسير مُرض ، فالمعجزة بحسبه تصبح شيئا مخالفا للسير القانونى للظواهر الطبيعية ، فلا حاجة إذن الى شرحها وردها الى الحوادث الخاضعة للقوانين . وتشبه كرامات الأولياء معجزات الأنبياء وإن كانت من درجة أدنى ، إلا أن المعتزلة لم يوافقوا على القول بها . أما الملائكة فقد قال المتكلمون عنها إنها مخلوقات لا تأكل ولا تشرب ، ولها أجسام قادرة على التشكل بأشكال مختلفة ، وهى معصومة من الخطأ ، ومهمتها تنفيذ الأوامر الإلهية ؛ ولكن بعض المعتزلة الأولين كانوا لا يقبلون القول بوجودها قائلين إنهم إذا كانوا روحيين فلا يجب أن تكون لديهم أى قوة ، وإذا كانوا جسميين فيجب أن نراهم .

والفارابى يرى أن المعجزات أشياء خارقة للعادة ولكنها لا تتعارض مع قوانين الطبيعة ،

فقوانين الطبيعة منظمة بواسطة العقول المفارقة التى بواسطتها تشرح المعجزات أيضاً . فالنبى يرتبط بالعالم المعقول ويستطيع أن يؤثر فيه ، وتبعا لهذا التأثير ينزل المطر ، ويشق القمر ، ويشفى المريض ، ويحول العصا الى حية ؛ فالروح النبوية التى يخضع لها العالم الأدنى تخصها قوة مقدسة بها تحدث المعجزات المضادة للطبيعة . وبهذه الطريقة نفسها تفسر كرامات الأولياء التى لها قوة أدنى من قوة المعجزات ، فالنبى والولى لا يخلقان شيئا ، ولكن هذا فقط نظام يحكم العالم ، وهو يشبه تماما مذهب الجبر الذى قال به الرواقيون ، فجميع الظواهر التى تظهر أنها غير طبيعية هى فى الواقع خاضعة لقوانين عامة .

ولم يستطع الفارابى أن ينكر وجود الملائكة ، لأن القرآن تكلم عنها كثيرا ، ولم يرض عن التفسير الذى أعطاه لها المتكلمون ، فهى عنده عبارة عن موجودات معقولة ليست لها أى خاصية تتعلق بالمادة ، وهى عبارة عن الأرواح وعقول الأفلاك . ويضع الفارابى فى جدوله لنظام المخلوقات ، أعين الملائكة أعلى من الأنبياء . ولقد قبل ابن سينا مع الفارابى ، وجود الملائكة ووحدهم مع الأرواح الفلكية والعقول المفارقة ، وقال إن المعجزات والكرامات التى تدهشنا لأول نظرة ، وتبدو أنها خارقة للعادة ، هى فى الحقيقة خاضعة لقوانين الطبيعة ، فان أرواح الأنبياء والأولياء تملك قوة يتجاوز تأثيرها الجسم فيتولد منها أفعال إعجازية ، وهذه القوة فطرية عند الأنبياء ، ومكتسبة عند الأولياء .

خاتمة :

هذا عرض سريع لبعض التأويلات العقلية عند بعض الفلاسفة ، تعرضنا فيه لأصول العقيدة الثلاثة ، وبعض الأصول الفرعية ، ويحسن بنا أن نختم هذا العرض باستخلاص مدى نجاح هذا المنهج فى التوفيق بين الفلسفة والدين .

يقرر المسيو M. Gauthier أن الفلاسفة المسلمين قد أبدعوا إبداعا لا ينكر فى مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين .

ويقول الأستاذ الدكتور ابراهيم مدكور فى رسالته للدكتوراه « مكانة الفارابى فى العالم الاسلامى » : « إن الفارابى بنظريته فى النبوة ، وتأويلاته العقلية لبعض الأصول الدينية ، رسم أول خطوة للمدرسة الغربية فى هذا الاتجاه ، ولقد سار ابن سينا فى هذا الاتجاه برسائله الدينية والفلسفية الصغيرة » .

« فالفارابى وابن سينا يجتهدان فى البرهان على أن العقل والوحى متفقان فى الأصل وإن تميزت مبادئهما فى الظاهر » .

أما ابن رشد فيرى (١) أن التأويل العقلى للقرآن والحديث يجب أن يحفظ للخاصة فلا يذكر إلا فى كتب البراهين ، حتى لا يصل اليها إلا أصل البرهان ، ولا يجوز أن نستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية أو الجدلية ، كما صنع أبو حامد ، فهذا خطأ على الشرع وعلى الحكمة .
أما عن الاشياء التى يجوز فيها التأويل والأشياء التى لا يجوز فيها ، فقد ذكر ابن رشد ذلك فى كتابه « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة » بأن قسم المعانى الموجودة فى الشرع الى قسمين : القسم الأول هو أن يكون المعنى الذى صرح به هو بعينه المعنى الموجود بنفسه ، والقسم الثانى هو ألا يكون المعنى المصرح به فى الشرع هو المعنى الموجود ، وإنما أخذ بدله على جهة التمثيل ، وواضح أن القسم الأول تأويله خطأ بلا شك ، أما القسم الثانى فمنه ما لا يجوز تأويله إلا للراسخين فى العلم ، وهى المعانى التى لا تفهم إلا بمقاييس بعيدة مركبة ، ومنه ما يجوز تأويله والتصريح به ، وهى المعانى التى تفهم بعلم قريب . فالمتأمل فى توفيق ابن رشد يرى عنده ، كما هو الشأن فى الفلسفة اللاهوتية الجديدة وجوب الفصل بين الدين والفلسفة ، إذا أردنا أن نحفظهما الى الأبد ، وبالتالى لا يجوز أن نبحث عن عناصر فلسفية فى التعاليم الدينية ، ولغة الدينيين يجب أن تختلف تماما عن لغة الفلاسفة .

ومن هذا نرى أن الفلاسفة قد اختلفوا فيما بينهم فى قيمة التأويل العقلى ، ومقدار نجاحه فى التوفيق بين الدين والفلسفة ، وفى الاحتفاظ به للخاصة أو تعميمه بحيث يقرؤه العامة . وفى مجال اختلافهم هذا حظيت الفلسفة عند الفلاسفة الاسلاميين بمادة غزيرة تفيض بالتفكير العميق ، مما يجعلنا نقول مع الفيلسوف (جوتييه) الفرنسى ، إنهم أبدعوا إبداعا لا ينكر فى التوفيق بين الدين الفلسفة .

سمير زاير
ليسانسييه فى الفلسفة

ويل للعالم من الجاهل

قال النبى صلى الله عليه وسلم : « ارحموا عزيزا ذل ، ارحموا غنيا افتقر ، ارحموا عالما ضاع بين جهال » .

وقال حكيم : إذا أردت أن تفحم عالما فأحضره جاهلا .

وقال غيره : لا تناظر جاهلا ولا لجوجا ، فانه يجعل المناظرة ذريعة الى التعلم بغير شكر .

وجاء رجل الى الخليل بن أحمد يسأله عن شىء ، ففكر فيه الخليل ليجيبه ، فلما استفتح الكلام ، قال له لا أدرى ما تقول ، فأنشأ الخليل يقول :

لو كنت تعلم ما أقول عذرتنى ... أو كنت أعلم ما تقول عذلتكا
لكن جهلت مقالتى فعذلتنى ... وعلمت أنك جاهل فعذرتكا

(١) فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال .

الرأى فى دراسة الادب

ليس من شك فى أن دراسة الأدب فى مصر لاتزال ـ على الرغم من ازدهار النهضة الأدبية فى هـذا العصر ـ يكتنفها شىء من الغموض والالتواء ، ثم لا تزال ترسف فى أغلالها تارة ، وتحطم منها تارة أخرى ، ثم لا تزال دراسة الأدب أيضا فى حاجة الى علاج ناجع ودواء حاسم . فهاهى ذى المعاهـد التى أعدت لتدريس اللغة وأدبها ، لا تعير الأدب إلا أويقات قصـيرة لاتنقع غلة ولا تدرأ أواماً ، ولا تهب للادب من الزمن إلا ماتهبه لبعض العلوم الأخرى كالنحو والصرف ، كأن العلوم اللسانية لا تقل خطرا عن الأدب . أجل قد تـكون علوم اللغة لهـا من الشأن والجلال ماللأدب ، ولا مندوحة من التضلع فيها وتجلية غامضها والوقوف على دقائقهـا ، فانه لا غنى للعالم والأديب عن المتح من معينها ، ولـكن الشىء الذى نلفت اليه النظر هو أن هذه العلوم ليست عميقة الغور شاقة الغوص بعيدة المنال مثل الأدب الذى يتطلب بذل الجهود الجبارة وإنفاق القسط الأوفر فى سبيل الـكشف عن كنوزه والغوص عن درره . وهل علوم اللغة سوى أداة لخدمة الأدب ووسيلة يستعان بها على تذوقه واجتلاء محاسنه ؟ وهذه العلوم لا تحتاج الى عناية ونظر احتياج الأدب اليهما ، فان الأدب لم يك وسيلة فحسب شأن عـلوم اللغة ، ولـكنه وسيلة وغاية معا ؛ وسيلة الى التعبير عما يخالج الأفئدة تعبيرا لا لبس فيه ولا غموض ، ووسيلة الى تصوير ما يجول بالخواطر من نزعات وخطرات ، ثم هو بعد وسيلة الى فهم الحياة وتسنم قارب السعادة وخلود الذكرى .

والأدب غاية لأنه فن جميل كسائر الفنون الجميلة ، يجد فيه المرء لذة ومتاعا ، ويجد فيه حياة روحية ناعمة ، وهـو روضة غناء حافلة بشتى الورود والأزاهير التى يعبق أريجها ويتضوع شذاها فتهز أوتار النفوس وتثير فى الأفئدة تغريد البلابل وشـدو الورق ، فترى الشاعر ينظم الدر النفيس عقدا فتانا يزين به جيـد الحياة ، وترى الـكاتب ينفث الحـكمة الخـالدة والمثل الرائع ، ويعرض الصور الخلابة يصقل بها الأذهان يخلب الأفئدة .

***

ذلك حظ دراسة الأدب من الزمن ، أما حظها من الطريقة والأسلوب فالأمر أدعى الى الرثاء والاشفاق ، فان أساتذة الأدب فى مصر يعنون بدراسة الأدب دراسة علمية ، أما الدراسة الفنية ، وأما تذوق الأدب كفن جميل فذلك لا يصادف إلا حظا ضئيلا ؛ فهم يجعلون قبلتهم دراسة تاريخ العصور التى تلون فيها الأدب بألوان مختلفة ، ويترجمون لفريق من رجالات كل عصر ترجمـة أدنى الى التاريخ منها الى الأدب ، أما دراسة النصوص ، وأما تذوق مأثور النثر

والشعر ونقده نقــدا فنيا وتحليله تحليلا أدبيا دقيقا والارتشاف من رحيقه الصافى ونميره العذب ، فذلك مالا يأبهون له كثيرا أو يطيلون الوقوف عند معالمه . ولعل ذلك عدوى استشرت فى نفوسنا إبان أن استوفدت الحكومة بعض الأساتذة الاوربيين لتدريس تاريخ الأدب بالجامعة المصرية القديمة ، ولعلنا أخذنا عنهم هذا اللون وأغرمنا به وانصرفنا عن الطريقة المثلى التى تتطلب المزاوجة بين دراسة الأدب علميا وفنيا . وإن شئت فقل بين دراسة تاريخ الأدب ودراسة نصوصه . على أن الغربيين لا ينصرفون الى هذا اللون وحده فى دراسة الأدب ، بل هم الى جانب ذلك يدرسون نصوص الأدب دراسة عميقة . ويجتلون مفاتنها ، ويعبون من ينابيعها ، وينقدونها نقدا دقيقا صائبا .

وما الفــرق بين دراسة حياة الجاحظ من رجالات الأدب وعمرو بن العاص من أعـلام السياسة والتاريخ إذا كانت الدراسة لا تخرج عن التاريخ لحياة كل منهما دون تذوق ثمـارهما والتأثر بنتاج أفكارهما ؟ ثم ما الفائدة المـرجوة من الإلمام بترجمة ألف شاعـر وكاتب إذا لم نقطف من رياضهم الورود والرياحين ننعش النفوس بشذاها العبق ورائحتها الذكية ، وهل يسع عشاق الأدب والشادين فيه أن ينسجوا على منوال جهابذة الأدب ويثمروا إثمـارهم إن لم يترسمـوا خطاهم فيتتبعوا نتاج قـرائحهم بالدرس الدقيق والفهم العميق ، ويستظهروا بليغ المأثور من نثر القدامى وشعرهم ؟!

وثالثة الأثافى أن المعاهد التى تأخذ على عاتقها دراسة الأدب العربى لا تدرس بعض اللغات الغربية الحية التى هى – من غير شك – ينبوع فياض وغذاء دسم لأدبنا فى العصر الحديث ، فإن الآداب يستقى بعضها من بعض . وهل استغنى الأدب الفرنسى أو الألمانى أو الانجليزى يوما بعضه عن الآخـر ؟ وهل ازدهرت رياض الأدب الأوربى – بوجه عام – إلا بعد أن متح من معين الأدب اللاتينى ؟ وهل رسخت جـذور الأدب العربى نفسه وبسقت فروعه وأينعت ثمـاره إلا بعد أن ارتضع أفاويق الأدب اليونانى والفارسى إبان عصر بنى العباس ؟

فليس الأدب ألفاظا جزلة وعبارات رائعة النظم محكمـة النسج فحسب ، ولـكن الأدب هو الى جانب ذلك أخيلة خصبة ومعان أنيقة وأفـكار قيمة وصور خلابة ، وهذا لا ينتظمه عقد لغة واحدة ، فليس من الحق والسداد — وقد أصبح العالم أسرة واحدة أو كاد — أن تظل الهوة سحيقة بين آداب الشعوب ، بل ليس من البر والوفاء أن تزدهر ربوع الآداب الغربية وتظل بعض ربوع الأدب العربى موحشة مقفرة ، نعم لا ننكر أن الأدب العربى فى هـذا القرن قد استفاق من غفوته على أثر اتصال الشرق بالغرب ونقل الآداب الأوربية الى لغة الضاد ، وإن كان الـكرى لا يزال يداعب جفنيه ويخـدر معاقد عينيه ، ولـكن الشىء الذى نلفت إليه النظر هو أن رشاء الأدب العربى لا يزال قصـيرا عن المتح من معين الأدب الأوربى الذى

لا غنى عنه ، لأننا حين ندرس الأدب العربى لا نعنى بدراسة بعض اللغات الغربية ، وكثير من أساتذة الأدب فى بعض المعاهد المصرية لا يفقهون شيئا فى اللغات الأوربية ، وإن وقفوا على شىء من أدب الغرب فهو عن طريق النقل والرواية ، وحسب ما فى ذلك من الخطل ، فليس الخبر كالعيان . وأظن أنه لايجرؤ إنسان على إنكار أثر الأدب الأوربى فى الأدب العربى أو يزعم أننا فى غنى عن أدب الغرب وعلمهم .

***

ولقد كان يحز فى نفسى حين دراستى الأدب العربى بتخصص المادة بالأزهر أننا كنا مرغمين على دراسة اللغات السامية وقد قضت نحبها منذ أمد بعيد ، دون أن ندرس لغة أوربية نغذى بها أدبنا ونخصب ثقافتنا ، فما غناء العبرية والسريانية وقد عفت آثارهما ودرست معالمها واختفى الناطقون بهما أو كادوا ، فضلا عن أن أدبهما فى أى عصر من العصور لم يهيئ أفكارا جبارة أو قرائح وارية إلا فى بعض الأوقات النادرة . على أن دراستنا اللغات السامية كانت سطحية لا تمس اللب ولا تضرب الى الأعماق ، بل لا تعدو رسم الحروف والكلمات وتأليف بعض الجمل اليسيرة ، حتى لقد كانت تتبخر من رءوسنا بعد الامتحان بأسبوع أو يزيد قليلا .

وبما أن الأزهر قبلة المسلمين على اختلاف مشاربهم ، وكعبتهم الثقافية فى بلد هى ولا غرو قلب العروبة الخفاق وعرقها النابض ، كان أجدى به أن يقرر دراسة بعض اللغات الأوربية فى كلية اللغة وتخصص المادة ، فان ذلك يزيد فى ثقافة الطلاب ويعينهم على دراسة الأدب الأوربى والتجول فى رياضه واجتناء الشهى من ثماره . وليس من شك فى قوة الذهن الأزهرى وجلده على البحث وسبرغور الأمور ، فاذا أضيف الى ذلك خبرته باللغات الأوربية أتى بالعجب العاجب وكان خليقا أن يدون اسمه فى صفحة الخلود التى تسطر فيها أسماء الجهابذة المجاهدين الذين ساهموا فى النهضة الأدبية الحديثة وشادوا الكثير من صروحها وآطامها ؟

سليمان الاغانى
خريج تخصصى المادة والتدريس

الواقـــدى

حياته وشخصيته :

هو محمد بن عمر الواقدى مولى بنى هاشم ، وقيل مولى بنى سهم بن أسلم . وقد لقى كثيرا من الشيوخ وأخذ عنهم ، مثل معمر بن راشد ومالك بن أنس وسفيان الثورى . ومن أشهر شيوخه الذين يروى عنهم كثيرا أبو معشر السندى ، واسمه نجيح ، وكان من علماء المدينة . ويقول أحمد بن حنبل عن أبى معشر إنه بصير بالمغازى . وكتابه فى المغازى ذكره ابن النديم فى الفهرست ، واقتبس منه ابن سعد فى طبقاته ، وكذلك أخذ عنه ابن جرير الطبرى .

من هذا يتضح أن الواقدى استفاد كثيرا من علم أبى معشر أيام أن كان يتتلمذ عليه فى المدينة .

ولد الواقدى بالمدينة عام ١٣٠هـ فى خلافة مروان بن محمد ، وطلب اليه يحيى بن خالد البرمكى أن يصير اليه فى العراق ففعل ، واتصل به فأغناه وأخلص فى حبه . فبعد نكبته كان إذا ذكر اسمه ترحم عليه الواقدى فأكثر الترحم ، وخرج الى الشام والرقة ، ثم رجع الى بغداد فبقى بها حتى ولاه المأمون القضاء بعسكر المهدى (الرصافة) فى شرقى بغداد ، ولم يزل قاضيا حتى مات ببغداد سنة ٢٠٧ أو سنة ٢٠٩ هـ .

يقول الخطيب البغدادى : الواقدى ممن طبق شرق الأرض وغربها ذكره ، ولم يخف على أحد ، عرف أخبار الناس أمرُه ، وسارت الركبان بكتبه فى فنون العلم من المغازى والسير والطبقات وأخبار النبى صلى الله عليه وسلم ، والأحداث التى كانت فى وقته وبعد وفاته .

للواقدى كتاب اسمه التاريخ الكبير مرتب على حسب السنين اقتبس منه الطبرى كثيرا فى تاريخه ، وله كتاب الطبقات ذكر فيه الصحابة والتابعين مرتبين حسب طبقاتهم ، وله كتاب المغازى ذكر فى أوله شيوخه الذين أخذ عنهم مغازيه ، ويبلغون نحو خمسة وعشرين ، وكلهم تقريبا من أهل المدينة أو من سكانها .

وعلى الجملة كان الواقدى من أوسع الناس علما فى عصره بالمغازى والسير ، كما كان واسع العلم بالحديث والتفسير والفقه ، وكان من أكبر المصادر التى عول عليها الطبرى فى تاريخه .

الواقدى والحقيقة التاريخية :

يعتبر كتاب فتوح الشام من المراجع الهامة فى التاريخ الاسلامى أيام عمر بن الخطاب ، وخاصة الجزء الثانى عن فتح مصر ، فترى فى هذا الكتاب القيم صورة حية صادقة ، بأسلوب

ممتع ، استعراضا تاريخيا حافلا ، يتدرج الواقدى فيه من مرحلة الى أخرى مع بيان أسبابها الدفينة ، ويتبع ذلك برأيه الخاص فى هذه المرحلة ، ثم ينتقل الى مرحلة أخرى قد تتعارض أسبابها مع ما سبقها من المراحل ، إلا أنه بكفايته ولباقته يضمنها رأيه الصريح ، وينفى عنها الظنون والملابسات التى لا تتفق والحقيقة التاريخية . وهكذا يتمشى فى هـذا التدرج مع مناقشة الوقائع ، الى أن يصل الى النتيجة النهائية ، فاذا نحن أمام رأى سليم ناضج أيدته المعرفة وأحكمته تجارب السنين .

ذكر الأستاذ الكبير « بتلر » فى مقـدمة كتابه « فتح مصر أيام عمرو بن العاص » وفى عهـد الفاروق ، أنه على الرغم من مكانة الواقدى التاريخية فان كتبه عن فتوحات العرب وغزواتها فى مصر والشام ، ضاعت ، وأن ما نقرأه الآن من كتب الواقدى ليس من وضعه وإنما من صنع الرواة . أتى الأستاذ بتلر بهذا الكلام من غير دليل معقول يمكن الاستشهاد به أو الرجوع اليه ، ولهذا لا يصح الاعتماد عليه .

شخصية الواقدى :

يقول كارليل فى كتابه عن الأبطال : إن التاريخ العام عبارة عن تاريخ الأبطال المكيفين للأمور . ولهذا يحار الباحث المحقق فى تحديد معنى البطولة ، أو تفسير الشخصية الكبيرة ، لأن الوصول الى بواطن النفس والوقوف على أسرار دخائلها من أعقد المسائل التى لا زال العلم يعالجها ، ويقف منها موقف التردد والظن . فهناك فريق من العلماء يعتـبر شخصية العظيم وما تتركه من أثر فى البيئة الاجتماعية سراً من الأسرار ، وفريق آخر ينظر الى هذه الشخصية من ناحية التطورات التى أحاطت بها ، ومدى انفعال هـذه التطورات فى نفسية العظيم واستعداده الطبيعى للقابلية والفاعلية ، وهذا الفريق الثانى يعتبر الشخصية فى هـذه الحال من نتائج الطبع الاستثنائى .

والواقدى شخصية جليلة المقام لم يتطرق إليها البحث العلمى الى اليوم ، إلا أنه على الرغم من ذلك فإننا إذا ما بحثنا فى طوايا هـذه الشخصية ، نجد أننا أمام حياة عامرة بالإيمان ، مشبعة بروح الاخلاص للدين والاسلام .

وقد صحب التوفيق الواقدى فى حياته الطويلة المباركة ، فأخرج للعالم الاسـلامى كتبا قيمة لا تزال من مراجع البحث التاريخى ه وكان فى بعض تواليفه يستقـرئ دقائق النفس البشرية ، ويستجلى غوامضها ، ويحاول أن يفهم صفاتها وخصائصها .

وكان ينتج إجابة لداعى النفس ويستجيب وحيها ، يحركه إصابة الغرض أكثر مما تحركه المادة . هذا مع ما كان يتميز به من الخلق القويم وقوة اليقين . م

عبد الحميد سامى بيومى



الفهرس العام

السنة الرابعة عشرة (١٣٦٢ هـ) من مجلة الأزهر